
الإصلاح السياسي في الأزهر والإخوان
المسلمين قبل الثورة وبعدها
(الفريضة الواجبة)
الجهاد سبيلنا
د. عمار علي حسن
هلا للنشر والتوزيع

الإصلاح السياسي في الأزهر والإخوان المسلمين قبل الثورة وبعدها

(الفريضة الواجبة)

د. عمار علي حسن

الطبعة الثالثة
منقحة ومزيدة



بطاقة فهرسة

حسن. عمار علي.
الإصلاح السياسي في الأزهر والإخوان المسلمين قبل الثورة وبعدها (الفريضة الواجبة) / عمَّار علي حسن . ط٣ - منقحة ومزيدة . - القاهرة : هلا للنشر والتوزيع. ٢٠١٢.
ص: سم:
تدمك ٣ ٤٢٨ ٣٥٦ ٩٧٧ ٩٧٨
١- الإسلام والسياسة
أ. العنوان

٢١٤,٣٢

اسم الكتاب: الإصلاح السياسي في الأزهر والإخوان المسلمين.
تأليف : د/ عمار علي حسن
الناشر : دار هلا للنشر والتوزيع
6 شارع الدكتور حجازي - الصحفيين - المهندسين - الجيزة
تليفون : 33041421 فاكس 33449139
الموقع الإلكتروني: www.halapublishing.net
البريد الإلكتروني: hala@halapublishing.net
مدير التسويق: hazimhala@yahoo.com
رقم الإيداع: 2012 / 9498
الترقيم الدولي: 3 - 428 - 356 - 977 - 978
طباعة : هلا للنشر والتوزيع
طبع وفصل الألوان: هلا للنشر والتوزيع
الغلاف : هلا للنشر والتوزيع

الطبعة الأولى
1434هـ - 2013م

مقدمة الطبعة الثالثة

لا تزال المقولات الرئيسة، والأفكار الأساسية، والقضايا الجوهرية، التي يضمها هذا الكتاب مطروحة على الساحتين الاجتماعية والسياسية، دون تغيير فارق، رغم قيام الثورة. فإصلاح التصورات والتصرفات التي تتبناها التنظيمات والجماعات والتجمعات السياسية ذات الإسناد الإسلامي، أو التي تتخذ من الإسلام أيديولوجية لها، لا يزال عملا ملحا، ولم يقض على الحاجة الماسة إلى ذلك أن حزبَي «الحرية والعدالة» الذراع السياسية لـ«جماعة الإخوان المسلمين» والنور النابت من أرض التيار «السلفي» قد حازا أغلبية مريحة في انتخابات مجلسَي الشعب والشورى التي أعقبت ثورة ٢٥ يناير.

فقد ثبت لدى الجميع أن ممارسي السياسة على خلفية «إسلامية» في مصر أبعد كثيرا عن أمثالهم وأقرانهم في أحزاب وحركات في بلدان أخرى تقف على الأرضية ذاتها، وتنهل من المشرب نفسه، ولها التوجه عينه، لكنها قطعت شوطا كبيرا على طريق بناء رؤية عصرية تتفاعل مع السياق الاجتماعي السائد، وتتعامل مع ما لدى الآخرين باعتباره الحكمة التي هي «ضالة المؤمن فأنَّى وجدها فهو أولى الناس بها». وهو ما تظهره أفكار وسياسات «النهضة» في تونس و«العدالة والتنمية» في تركيا و«العدل والإحسان» في المغرب، وكذلك الحركات الإسلامية في سوريا، وحتى في سوريا والأردن، التي إن كانت قد تأثرت في لحظة انطلاقها بالحركة الأم في مصر التي أسسها الشيخ حسن البنا عام ١٩٢٨ فإن الفرع سبق الأصل، وهي مسألة تدعو للأسف، وتستحق النظر، وتستوجب المراجعة من قبل «الإسلاميين» المصريين.

ومن هنا، فإن اشتمال هذا الكتاب على نقاط جلية وواضحة المعالم عن كيفية إصلاح الرؤية السياسية للإسلاميين يعطيه فائدة في لحظتنا التاريخية هذه، لاسيما بعد التفات الأحزاب الإسلامية ذاتها إلى ضرورة المضي على هذا الدرب. وقد فهم وأدرك قطاع من هذه الأحزاب والحركات أمر التجديد؛ فوجدنا خروج أحزاب «صغيرة» من عباءة الإخوان مثل «الريادة» و«النهضة» و«التيار المصري» علاوة على المجموعة المتحلقة

حول الدكتور عبد المنعم أبو الفتوح. كما وجدنا اختلافا في خطاب السلفيين بين من لا يزالون يتحدثون باستفاضة عن ضرورة التمسك بـ «الدليل الشرعي» وفق رؤيتهم في كل ما يتخذونه من قرارات ويقفونه من مواقف، وأولئك الذين بدءوا يتحدثون عن مراعاة «المصلحة» العامة ومقتضيات الظروف. إلى جانب وجود حزب أكثر وأبعد تجديدا في أفكاره وعلاقته بالقوى السياسية المدنية وهو حزب «الوسط» الذي أسسه أحد قيادات الإخوان السابقين وهو المهندس أبو العلا ماضي قبل الثورة، لكنه لم يحصل على الشرعية والتأسيس القانوني إلا بعد الثورة.

ومع أن أفكار هذا الكتاب التي حوتها طبعتاه الأولى والثانية لا تزال قابلة للقراءة والتعاطي وإثارة الجدل ومنح الاستفادة؛ فإنني أضفت إلى «الطبعة الثالثة» فصلين عن أوضاع القوى السياسية ذات الخلفية الإسلامية ؛حتى يمكن أن نرى الصورة والشكل معًا في أحدث وأجد مشهد مطروح أمام الأبصار والبصائر.

مقدمة الطبعة الثانية

ما ظننت أبدا أن تكون ردود الأقوال والأفعال على الطبعة الأولى من هذا الكتاب على هذه الشاكلة، وما اعتقدت أن يمدحه من كنت أحسبه مغبونا مما ورد فيه، ولا أن يرفعه من اعتقدت في أنه سيحط من منزلة الأفكار والآراء والتصورات التي حواها بين دفتيه. ولم أجد تفسيرا لهذا إلا في أمرين: الأول هو نزاهة وإنصاف من تناولوا الكتاب عرضا ونقدا وتقديما، والثاني ربما هو إحساسهم جميعا على اختلاف مشاربهم وتوجهاتهم أن الكاتب ينطلق من استقلالية جلية، ولا يروم إلا الحق والحقيقة، مؤمنا بأن باب الاجتهاد مفتوح على مصراعيه حتى قيام الساعة، وأن الأصل في الأشياء الإباحة، وأن التفكير فريضة إسلامية واجبة.

والطبعة الأولى التي اختار لها الناشر وهو مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان عنوان «الإصلاح السياسي في محراب الأزهر والإخوان المسلمين» تزينت بمقدمتين رائعتين رائقتين لرجلين بارزين اختارهما المركز كنهجه وعهده مع سلسلة «قضايا الإصلاح» التي ينشرها، الأول هو المفكر الليبرالي الدكتور عبد المنعم سعيد الذي نعت الكتاب بأنه عودة إلى ممارسة الاجتهاد المصري الكبير حول قضية حيوية كان الانشغال بها شديدا في بداية القرن العشرين وهي تلك المرتبطة بإشكالية العلاقة بين الدين والسياسة، وقال: «يشكل هذا الكتاب إضافة حقيقية للفكرة الديمقراطية في مصر، وهي إضافة لأنها تتعامل بمسئولية وإبداع مع الإشكاليات الكبرى، التي تواجه تطبيق الفكرة، وهي من جانب آخر «حقيقية» لأنها تضع الإسلاميين في موضعهم كقوة سياسية لا يمكن تجاهلها، ويتوقف على صلاحها – مع أمور أخرى لا تقل أهمية – صلاح الديمقراطية».

أما الثاني فهو لقيادي البارز في جماعة الإخوان المسلمين الدكتور عبد المنعم أبو الفتوح، الذي وصف الكتاب بأنه «دراسة عميقة لم تترك جزئية إلا ووفتها حقها العلمي تعريفا وتأريخا وتعليقا، بعمق وحياد، لم يخْلُ من ميل واضح إلى إحقاق الحق وإنصافه»، ثم

انتهى إلى القول: «هذا الكتاب، رغم اختلافنا مع بعض جزئياته البسيطة، يمثل إضافة ثرية للمكتبة العربية في مجال الفكر السياسي، وزادا أمينا للباحثين في شئون الحركات الإسلامية، وهو جهد لا يسعنا جميعا إلاً أن نتناوله شاكرين ومقدرين».

وفي الطبعة الثانية أعود إلى العنوان الأساسي الذي كنت أفضله للكتاب وهو «الفريضة الواجبة» وأتخذ مما اختاره مركز القاهرة عنوانا فرعيا، وأضيف فصلا جديدا عن «مستقبل الإخوان المسلمين»، للإجابة عن تساؤل فرض نفسه بعد تقدم الجماعة في الانتخابات التشريعية التي جرت عام ٢٠٠٥.

مقدمة الطبعة الأولى

بينما كانت النخب العربية مشتبكة حول قضايا لم يحسمها الزمن ولا التراكم المعرفي، مثل التحديث والتنوير والتنمية، سقطت على رؤوسها من علٍ قضية جديدة، أشد وطأة وأصعب مراسا وأكثر تعقيدا، ألا هي «الإصلاح»، وهو لفظ بدا مستهجنا بالنسبة للقائمين على أمر الأنظمة الرسمية، فحاولوا خلال القمة العربية الأخيرة بتونس استبداله أو التعمية عليه باستدعاء كلمة «تحديث» من التاريخ الثقافي والسياسي غير البعيد، لكن زخم كلمة «الإصلاح» فرض نفسه، فاستمر حضورها الطاغي في السجالات الفكرية والسياسية العربية.

ويعود جزء كبير من هذا الزخم إلى يد الخارج التي تزكيه وتنفخ في أوصاله حتى لا يخبو أو تلتف عليه الأنظمة وتفرغه من مضمونه، كعادتها في التعامل مع أي نداء للتغيير. لكن هذه اليد، التي تراوح في إذكائها للإصلاح بين بطش محتمل وحض وإلحاح متوافر ويقظ حتى الآن، أوجدت لأعداء الإصلاح حجة لرفضه، أو استعداء بعض القوى السياسية والاجتماعية عليه، بدعوى أنه يأتي من قوى استعمارية سابقة وحالية، ولا يرمي إلا إلى «الهيمنة الأمريكية» على العالم العربي، ومن ثم فإن التمسك بالسيادة الوطنية، أو حتى النخوة، والدفاع عن المصلحة العامة، تقتضي مواجهة «فرض الإصلاح من الخارج».

وافتعلت الأنظمة العربية، غير الإصلاحية، معركة مع «الخارج»، ووجد بعضها في الأمر ما يظهره في موضع الشجاع المستبسل المدافع عن استقلال الوطن ضد من يريدون احتلاله، أو إنقاص سيادته، وبذلك يكتسب شرعية «مفتقدة»، ويحصل إجماعا جماهيريا لا يناله بالانتخابات المزيفة، أو المشروعات القومية الفاشلة، والسياسات الخارجية غير الناجعة.

وجندت هذه الأنظمة إلى جانبها كثيرا من أولئك المتناقضين أيديولوجيا مع الغرب الرأسمالي، فاستعادوا وهجهم، الذي خبا في العقد الأخير، وراحوا يكررون كلامهم القديم حول «فائض القيمة التاريخي» و«الهيمنة الاستعمارية»، وتحدث الإسلاميون منهم عن «الهجمة الصليبية الجديدة»، مؤسسين جزءا لا يستهان به من وجهة نظرهم على

أن الولايات المتحدة ليست رسول حرية، وأنها طالما وقفت، ولا تزال، إلى جانب أنظمة مستبدة ما دام في هذا مصلحتها، وأنها لم تأتِ إلى العراق لإنقاذ شعبه من حكم دكتاتوري ولكن من أجل النفط، وبما يخدم استراتيجية حليفها الإقليمي إسرائيل.

في حقيقة الأمر فإن كل ما يقال عن الولايات المتحدة هنا لا يجانبه الصواب، بل يمثل وصفا دقيقا للسلوك الأمريكي الخارجي، الذي طالما كان عائقا أمام إقناع واشنطن للعالم بأنها تدخلاتها ترمي في خاتمة المطاف إلى تحقيق منظومة القيم التي تتبناها، وتسعى إلى التبشير بها، والتمكين لها، وهي قيم ليبرالية، تجسدها الديمقراطية في السياسة، والرأسمالية في الاقتصاد.

هذا الوضع المتناقض بين ما تطرحه واشنطن من فكر وما تفعله من ممارسة أوجد لبسا مقصودا، على الأرجح، في الخطاب الثقافي ، والسياسي العربي حيال الإصلاح. فقد رفض البعض حديث الإصلاح من أساسه على أنه إملاء غربي، ترمي علته البعيدة إلى تحقيق استراتيجية أمريكية، معدة سلفا، لهضم العالم العربي داخل منظومة إقليمية جديدة، تسمى «الشرق الأوسط الكبير» ثم «الموسع» أو الأوسع، تؤدي إلى وأد العمل العربي المشترك بمجالاته المختلفة، واستيعاب إسرائيل بين دول المنطقة.

ويعتبر هؤلاء أن رفض الإصلاح أو التحفظ على بنوده، يعني مقاومة هذه الاستراتيجية، أو جزء فعال منها، ويعطيهم على التوازي منزلة لدى السلطة، طالما سعوا إليها، أو حتى اشتاقوا لها. ومن بين هؤلاء من يخفف من غلواء الرفض أمام عدم الاقتناع بمنطق التصدى للإصلاح، أو حتى كسر موجته الراهنة، فينزل إلى حد الموافقة على إبرام صفقة بين السلطة وقوى المجتمع المدني والمثقفين وأحزاب المعارضة، يتم بمقتضاها مساندة السلطان في مواجهة القوى الخارجية الضاغطة، مقابل أن يشرع في برنامج إصلاحي تدريجي، ولعل رفعت السعيد رئيس حزب التجمع الوطني الوحدوي (اليساري) في مصر أهم من يمثل هذا الاتجاه في مصر، إلى جانب جماعة الإخوان المسلمين، التي أصدرت مبادرة للإصلاح في شهر مارس من عام ٢٠٠٤، زاوجت فيها بين رفض إملاءات الخارج أو حتى نصائحه وبين مطالبة نظام الرئيس حسني مبارك بإدخال إصلاحات جوهرية. ويحذو حذو اليساريين والإسلاميين في مصر في موقفهم هذا فصائل من اليسار والمنتمين إلى الجماعات والتنظيمات السياسية ذات الإسناد الإسلامي في البلاد العربية كافة. واتخذ

«المثقفون العرب» الذين حضروا مؤتمر الإصلاح الذي استضافته مكتبة الإسكندرية في مصر خلال مارس ٢٠٠٤ الموقف نفسه، بل إن بعضهم حرص على أن يضيف إلى البيان الصادر عن المؤتمر بعد يوم كامل من نشره عبارة تدين سلوكيات الولايات المتحدة وإسرائيل، وتربط بين إصلاح الأنظمة العربية وحل مشكلة الفلسطينيين.

ورغم أن الفريق الثاني أقل خطرا على الإصلاح من الأول إلا أن كليهما يقودان إلى تعطيل إجراء إصلاحي جذري، ويضفيان على أنظمة حاكمة شرعية تفتقدها، ويساهمان في إطالة أعمارها، بمساعدتها على الخروج من مأزقها الراهن، مع أنها لو تركت وحيدة عزلاء، لسقطت كورقة شجر في خريف عاصف، وأتيح للنخب السياسية البديلة أن تعيد بناء الوطن على أسس جديدة، أو إبرام عقد اجتماعي، يحدد العلاقة بين الحاكم والمحكوم.

إن التفرقة بين ما تطلبه القوى الخارجية من إصلاحات، نحن في أشد الحاجة إليها، وبين أهداف هذه القوى واستراتيجياتها، باتت أمرا ضروريا ومُلحا. فالسير قدما في الإصلاح لا يعني الانضواء تحت راية هذه الاستراتيجيات بأي حال من الأحوال، ولا يجب أن تتوقف الاستفادة من الضغوط الخارجية في حض السلطة، والإلحاح عليها، وإجبارها على اتباع النهج الديمقراطي، بل إن تفويت فرصة الضغوط الخارجية دون تحقيق تقدم على طريق الإصلاح، ينجز بأيدٍ وطنية ولخدمة أهداف بلادنا، هو الحماقة بعينها.

لقد انحنت النظم العربية أمام رياح التغيير التي اجتاحت دول أوروبا الشرقية بعد انفراط عقد الاتحاد السوفيتي، وقيل وقتها إنها ستهب على جنوب المتوسط، فإذا بجدران النظم العربية، التسلطية تصد هذه الرياح، لتندفع إلى أفريقيا جنوب الصحراء، فتقبل دولها تباعا على انتخابات حرة، وتداول رئاسي وحزبي للسلطة، وتشرع في الاهتمام بحقوق الإنسان، وتقوية دعائم المجتمع المدني، بينما بقي العالم العربي، خارج التاريخ، بتكلسه وجموده وتخلف وتجبر أنظمته على شعوبه المغلوبة على أمرها.

اليوم تهب الرياح من جديد، وتزيد شدتها لتصل إلى درجة «العاصفة»، ولن ينفع أن ينحني أحد لها، لأن الخارج إن قبل الامتناع عن إرسال العواصف، فإن الداخل سيزجيها، لأنه قد ضاق ذرعا، بأوضاع تضغط على حياته، وتكاد أن تنهيها، أو تحول الناس إلى «كلاب طرقات» تنتظر أي شيء يسد بعض جوعها، يوما بيوم، ودون أن تحلم بغد، أو بأي شيء خارج نطاق الطعام والشراب والتناسل.

لكن هذه الرياح تحتاج فعلا إلى من يبقيها يَقِظَة لا تنام، قوية لا توهن. وهنا يأتي دور النخب غير الرسمية، الغيورة على مستقبل أوطانها، المؤمنة بأن التاريخ تصنعه النخب، وهو المعطى التاريخي البارز، الذي لا ينكره إلا مخادع أو مزايد. فغضب الجماهير وفورتها يمكن أن يذهب سدى إن لم يجد جماعة منظمة توظف هذا الفوران لصالح تغيير الأوضاع التي احتج عليها الناس. بل، ومن المنشأ، فإن فورة الجماهير وثورتها، لا تقوم إلا إذا حركتها نخب أو جماعات أكثر وعيا، وأعلى مكانة.

والمشكلة في حالة مصر أن النخب تم تضييعها، والوسائط السياسية بين الناس والسلطة، من أحزاب ونقابات وجمعيات سياسية، تم تغييبها قسرا، والمثقفون أدخلوا الحظيرة، جريا وراء متع زائلة، أو تعبا من رحلة عناء طويلة ضد سلطة متجبرة، أو طمعا في مناصب ومواقع بيروقراطية، ومن ثم فقدوا، كجماعة طليعية، دورهم التاريخي، ولم يعد أحد ينظر إليهم بعين الاعتبار والاحترام. فإذا قام اليوم صادق منهم ليستنهض الناس ضد الفساد والاستبداد، فلن يقنع أحدا بسهولة.

ورجال الأحزاب تحول أغلبهم إلى الارتزاق من العمل الحزبي ، أو مشروعات صغيرة لمستبدين. وقاد هذا إلى أن شاب المؤسسات الحزبية الضعيفة فقر وعوز مادي ومعنوي، وفقدت قيمتها في تحريك الأحداث، وتقزم دورها لتصير مجرد منبر ورقي، أي مكان لإصدار صحيفة يومية أو أسبوعية، توزيعها محدود، لكنها الشيء الوحيد الذي يبرهن للناس على أن الحزب الذي يصدرها موجود على قيد الحياة. وأفضل مثل على ذلك أن استطلاعات الرأي أظهرت أن أكثر من ٩٥ في المائة من المصريين لا يعرفون كم حزبًا في مصر؟ ونسبة أكبر من ذلك لا تعرف أسماء الأحزاب الموجودة، اللهم إلا تلك التي طال زمن وجودها، مثل أحزاب الوفد والعمل والأحرار والتجمع والناصري.

وقد ارتضى المعارضون بدور «الديكور» الذي تحاول به النظم الحاكمة أن توهم العالم بأن لديها تعددية سياسية، ومن ثَم فهي جادة في السير قدما على درب الديمقراطية. ولو أراد بعض رجال الأحزاب أن يمارسوا جديا دور المعارضة، فسيجدون أنفسهم مكبلين بترسانة من القوانين التي تضيق حركتهم، أو في مواجهة أناس لديهم استعداد فطري للخروج على القانون في سبيل قمع خصومهم السياسيين، وإجبارهم على العودة إلى المربع الأول في العمل السياسي، لا يبرحونه إلا بإذن، ولا يطمحون في السير بعيدا

عنه إلا بالقدر الذي تسمح به الأنظمة الرسمية. ويمكن أن نضرب مثالا على ذلك بما حدث أثناء انعقاد المؤتمر السنوي الأخير للحزب الوطني الديمقراطي الحاكم في مصر. فبالتزامن مع هذا المؤتمر اجتمع بعض رؤساء أحزاب المعارضة، وأعلنوا أجندة من الإصلاحات السياسية والاقتصادية والثقافية طالبوا الحكومة بتطبيقها، متهمين الحزب الحاكم باحتكار الحياة السياسية، فما كان من الأخير إلا أن رفض ما طرحته المعارضة تماما، خاصة طلبها تعديل الدستور من أجل إجراء انتخابات رئاسية. بل إن أمين لجنة السياسات بالحزب الوطني وهو جمال النجل الأصغر للرئيس مبارك، ذهب في رفضه إلى أبعد من ذلك، حين قال إن السياسات لا يجب أن تأخذ في اعتبارها استطلاع الرأي، ولا ما يريده الناس، بدعوى أن القائمين على الحزب يعرفون مصلحة مصر أكثر. كما بدا غريبا ومستهجنا أن يعيد الحزب ترديد الأسطوانة القديمة، التي ملها الناس، حول أولوية الاقتصاد على السياسة، مع أن مشكلة مصر هي سياسية بالدرجة الأولى.

وفضلا عن المثقفين والأحزاب، تم تضييق الخناق على قوى المجتمع المدني، فمصر مثلا أممت النقابات المهنية، بعد صدور القانون مائة، الذي وضعت الحكومة بمقتضاه يدها الباطشة على العمل النقابي، وفرضت الحراسات القضائية على بعضها، مثل نقابات المهندسين والأطباء والصيادلة، وفرغت أخرى من مضمونها، وحرمتها من أن تكون منابر سياسية، كما كان عليه الحال في مطلع التسعينيات من القرن المنصرم. ثم مدت الحكومة المصرية يدها إلى الجمعيات الأهلية، لتحولها إلى مجرد هيئات للنفع العام، وليس منابر اجتماعية وسياسية وثقافية حقيقية.

وقتل كل هذه الوسائط يجعل من الصعوبة بمكان توافر قوى اجتماعية قادرة على قيادة حركة إصلاحية، ويجعل كثيرين يعولون على السلطة نفسها في أداء هذه المهمة، فيرفعون شعار «التغيير من أعلى»، أو يرجحون القاعدة السياسية الفقهية القديمة: «ما لا يُزع بالقرآن يُزع بالسلطان»، أو يتحدثون عن الدور المركزي للدولة في التاريخ العربي، خاصة في مصر. وهنا تجد السلطة نفسها في موضع القائم بالإصلاح الذي يتواءم مع مصلحتها بدلا من أن تواجه ضربات الإصلاحيين الحقيقيين، فلا يكون أمامها فكاكٌ من تطوير نظامها السياسي الجامد.

وإلى جانب قتل الوسائط تشهد مصر قتلا منظما لجيل بأكمله. فهناك «نخبة من

المومياوات» تصر على أن تبقى في مواقعها إلى الأبد، بالصلاحيات والسلطات والنفوذ نفسه، مع أن أغلب أفرادها كانوا في شبابهم يحتلون مراكز متقدمة في السلم الاجتماعي والسياسي والاقتصادي، وغيره، وكان يكفيهم ما قدموه من جهد بمعايير الزمن الذي كانوا فيه قادرين على العطاء والتحقق، لكنهم استمرءوا المناصب ما دام لا أحد يسألهم عما يفعلون، وعما ينهبون. فأغلب أعضاء النخبة المصرية تزيد أعمارهم على خمسة وستين عاما، وبعض من يعتلون المؤسسات البيروقراطية قد تجاوزت أعمارهم السبعين عاما. ونظره سريعة مثلا على رؤساء مجالس إدارات الصحف المصرية الرسمية، والتي يُنظر إليها على أنها إحدى الواجهات السياسية للنظام، نجد أنهم إما شارفوا على السبعين عاما أو تجاوزوها، ويعتلون مناصبهم دون سند من القانون.

وللوهلة الأولى يمكن أن نصف نخبة المومياوات بالأنانية والنرجسية والفساد وتقديم المكاسب الشخصية الضيقة على المصالح الوطنية العريضة. لكن الوقوف عند حد نعت هؤلاء بهذه الصفات الذميمة لا يكفي أبدا لردعهم عن الاستمرار في هذا الغَيّ، وتلك الجريمة التي ترتكب في حق الوطن. فأمثال هؤلاء يصمُّون آذانهم عن سماع أنين أجيال تلهث وراء التحقق دون جدوى، تعرض عطاءها الكبير وإمكاناتها الفائقة دوما لكن أحدا لا يلتفت، فتنسحب في اكتئاب، أو تحتج في صمت، أو تكتفي بمجرد الكلام، لكنها لا تحرك ساكنا لشيوخنا، الذين تعطلت قدراتهم وتوقفت إمكاناتهم وتجمدت تجاربهم عند العقد السادس، على الأكثر، من القرن المنصرم.

وللوهلة الأولى يمكن أن يستسلم البعض منا للآلة الإعلامية الرسمية المصرية الزائفة، التي تتحدث ليل نهار، عن الاهتمام بالشباب، والعمل على تحقيق مصالحهم وتأمين مستقبلهم. لكن الفجوة الهائلة بين ما يجري في الواقع وما تجعجع به أجهزة الاتصال الرخيصة في القيمة والقامة يؤكد أن انتظار تحقيق أي إنجاز لجيل الوسط أو من هم أصغر منهم سنا على أيدي نخبة المومياوات هو حرث في الماء.

لقد حاول جيل الوسط أن يتحقق، في السياسة من خلال تأسيس أحزاب، مثل الوسط والكرامة والغد والإصلاح والشريعة، أو الترشح في الانتخابات أو الانخراط في صفوف جماعات وتنظيمات سياسية، وفي الأدب، عبر تشكيل جمعيات ومجموعات ومطبوعات، مثل ما فعل «السبعينيون» في مصر من روائيين وشعراء وكتاب، وفي الاقتصاد بإنشاء

مشروعات صغيرة أملا في أن تكبر مع الزمن. لكن عائد الجهد الذي بذله أفراد هذا الجيل في سبيل الوصول إلى المكانة اللائقة بهم والمستحقة لهم، حسب القوانين الاجتماعية الطبيعية، كان ضئيلا، بل كان مخجلا، قياسا إلى بلد يموج بالبشر مثل مصر.

وضآلة العائد لا يمكن أن نعزوها إلى كسل أو تقاعس من أبناء هذا الجيل، فقد حاولوا مرارا أن ينالوا ما يستحقونه، ودفع بعضهم ثمنا لنضاله، وتمكن نفر قليل منهم من أن يفلتوا من قبضة المومياوات ليحتلوا أماكن مرموقة في السياسة والأدب والاقتصاد والجهاز البيروقراطي. لكن السبب الرئيسي هو انسداد شرايين المجتمع، وانغلاق باب النخبة على جيل تقادم من الزمن، في معاندة لسنة الحياة. فهذا الوضع أدى إلى توقف الحراك في السياسة والمجتمع، ومن ثم وجد جيل الوسط نفسه يشيخ دون أن يحصل ولو على جزء يسير مما كان يطمح إليه في ريعان الشباب.

وفي الوقت الذي يستزيد الشائخون في مواقعهم من الثروة والنفوذ، تدفع مصر الثمن، فلا أفكار جديدة تقود العمل السياسي والاجتماعي والاقتصادي، ولا أحلام مجنحة تنقل النظام السياسي من الواقعية الكسيحة إلى الخيال الكاسح، ولا حركة إلى الأمام تنقل البلاد إلى وضع أفضل. فالأفكار الجديدة غائبة، والمغامرة معدومة، والتجريب مفتقد، والركود بات يسمى استقرارا، وافتقاد الخيال يطلق عليه حكمة، وقتل الشباب والاستعانة بمن هم على أبواب الرحيل الأبدي لإدارة كل شيء يوصف بأنه خبرة.

وعلى النقيض من الشائخين، يموت جيل الوسط تدريجيا، مع تقدم العمر، وغروب الأحلام العريضة، أو يقبل بعض الفائقين منه مواقع هامشية، لا تليق بهم، ولا تلبي إمكاناتهم، أو تسد آمالهم، أو تمكنهم من إعمال أفكارهم الجديدة في تحسين الأحوال المتردية. وبالتتابع تحدث فجوة عمرية كبيرة في بلد يبلغ الشباب أكثر من ستين في المائة من سكانه، وتحدث جفوة بين الكبار والصغار، فلا الكبير يعطف على الصغير ويأخذ بيده، ولا الأخير يوقر الأول ويحترم شيبته، بل يحنق ويحقد عليه، ويعتبره سارقا لحقوقه.

وهذه الفجوة والجفوة معا تؤديان إلى انقطاع في مسيرة العمل الوطني، فالكبار في السن يقودون، والتابعون لهم عمريا يكتفون بالانتظار والترقب أو اللامبالاة والاكتئاب،

والجيل الأصغر يجد نفسه بلا أساتذة، فلا أحد من الكبار يورث خبرته للصغار، إن كانت لديه خبرة بالفعل، لأنه مشغول أولا وأخيرا بتأمين مكانه ومكانته. بل ينحدر وضع الكثيرين من الكبار إلى درجة أنهم يرون في أحفادهم منافسين لهم على المناصب والمواقع، فيمارسون قتلا منظما لمواهب ومقدرات جيل في ريعان شبابه، الأمر الذي جعل جيل الوسط ومن يليه يعول كثيرا على عزرائيل ليفتح له الأبواب التي أوصدها الكبار وأحكموا غلقها.

عموما، فهناك حزمة من المطالب تشكل «أجندة» الإصلاح في نظر المعارضة والسياسيين المستقلين والمثقفين في مصر، أولها تعديل الدستور لفتح الباب أمام انتخابات رئاسية، يتم بعدها تحديد فترة الرئاسة، وإقرار مبدأ تداول السلطة، وفتح الباب أمام تشكيل الأحزاب، وإطلاق حرية التعبير دون قيود إلا ما يراه المجتمع، وليست السلطة، مضرا بمصلحة البلاد. وثانيها القضاء على الفساد، الذي طغى وتجبر، وبات بإمكانه أن يبتلع في ثانية ما تحصده الجماعة الوطنية في سنين. وثالثها فتح الباب أمام الشباب، الذي يمتلك طاقة الإنتاج، ليسهم في صناعة القرار واتخاذه، بعد عقود من التمويت المنظم لكفاءات مصر الحقيقية، القادرة على استيعاب متطلبات العصر، والأكثر قدرة على التخيل والإبداع. ورابعها الامتناع عن الإجراءات «الديكورية» والطلاءات المزيفة، التي تحاول أن توهم الناس بأن العجلة تدور، وأن الأمور تمضي إلى الأمام، وأن الغد أفضل من اليوم. وخامسها، إلغاء قانون الطوارئ الذي أورث المصريين خوفا حتى من شرطي المرور، وقيد حركتهم في المكان والزمان، وجعلهم جميعا متهمين في نظر السلطة، إلا من ارتضى خنوعا وطاعة عمياء وابتعادا تاما عن ممارسة حقه في التعبير والتغيير.لكن السلطة الحاكمة في مصر ترفض بعض بنود هذه الأجندة تماما، وتلتف على بعضها الآخر، بما يفرغ مطلب الإصلاح من مضمونه.

وبالطبع فإن السلطة لا تقف في تصديها للإصلاح وحيدة عزلاء، بل تستقوي بتحالفات اجتماعية وسياسية تربطها مصالح مشتركة، ترى أن تطوير النظم السياسية يصب في غير صالحها، ويسلب منها منافع تحصل عليها عبر بوابات الفساد المفتوحة على مصاريعها. ويشكل هؤلاء ما يسمى «زبائنية» أو «عصبية جديدة»، لا تقوم على روابط الدم والنسب، بل على المصالح المادية والتآزر المعنوي. وتتكون هذه الزبائنية من كبار رجال

الأحزاب الحاكمة في العالم العربي، والموظفين الكبار في السلك البيروقراطي، والرتب العسكرية الرفيعة والمقربة داخل الجيش والشرطة، والفئة «المرضيّ عنها» من رجال الأعمال، وبعض المثقفين والإعلاميين المتربحين ماديا من الأوضاع القائمة، ويخشون أن يجرفهم تيار الإصلاح إلى مجاهل التاريخ ، أو يقذف بهم خارج خريطة الثقافة. وتلتف حول هذه الفئات الكبرى شرائح اجتماعية صغيرة وهامشية، تتطفل عليها، وتحسب أن مصالحها مع استمرار هذه الفئات قوية ظاهرة على من يناصبها العداء، أو يحاول إزاحتها خارج حلبة السلطة والنفوذ.

هؤلاء جميعا يقفون بالمرصاد لأي قوى اجتماعية وحركة سياسية تريد إصلاحا، ويساندون السلطة الحاكمة في رفضها هذا النهج أو الالتفاف عليه، ويساعدونها، عبر أدوات مادية ورمزية، على تفريغ شحنات الغضب الجماهيري تباعا، وفي الوقت نفسه، على مواجهة أي قوى خارجية تريد للإصلاح أن يترسخ، ولقيم الديمقراطية أن تسود.

وللتغلب على هذه القوى المعادية للإصلاح لا بد من بناء قوى مضادة، تربطها مصالح مختلفة عن تلك التي يلتف حولها الزبائنيون، ولديها استعداد أن تخوض معركة سياسية حامية الوطيس في سبيل إجبار الإصلاحيين على النزول عند رغبة الناس، وعند المصالح العامة السارية.

وهذه القوى المضادة ليست غائبة، فمعطيات التاريخ الاجتماعي تبرهن دوما على أن أي مجتمع في أي حقبة زمنية، ضاقت أو اتسعت، لم يخْلُ من المحتجين على الأوضاع السائدة، والراغبين في تغييرها. وبعض هؤلاء يكتم في صدره ما يريد انتظارا للحظة فارقة، ربما لا تأتي،وبعضهم لا يقبل القعود والانتظار فيدخل فورا إلى ميدان المعركة، ليقاتل بالوسيلة التي يملكها، سواء كانت النضال السياسي، أو المجاهدة بالكلمة، والبعض ينزلق إلى العنف المسلح، خاصة إذا سُدت أمامه الأبواب الأخرى للتعبير السياسي، أو اقتنع بعدم جدواها، أو استجعل تحصيل ثمرة التغيير.

لكن الفارق الكبير بين أعداء الإصلاح وأنصاره، أن الأخيرين مفتتون ومشرذمون، وفي الوقت نفسه، لا يمتلكون من الأدوات المادية والرمزية بالقدر الذي تحوزه منها السلطة وتابعوها. وبينما يتفق السلطان وأعوانه على معنى الاستبداد، ويعرفون كيف

يطيلون أعمار الأنظمة الحاكمة، يختلف الإصلاحيون حول معنى الإصلاح، والوسيلة التي يتحقق بها في الواقع المَعيش، الأمر الذي عكسته العديد من الندوات وورش العمل والمؤتمرات والنقاشات التي شهدتها مصر على مدار الشهور الأخيرة، وتحديدا منذ أن طفا لفظ «إصلاح» على السطح بطرح الولايات المتحدة مشروع الشرق الأوسط الكبير.

إن أولى خطوات الإصلاح أن يبني الإصلاحيون جسورا قوية للتواصل بينهم، وأن يعززوها بمرور الأيام. ولتكن هذه الجسور، جمعيات أهلية أو روابط سياسية وثقافية، تجعل من الإصلاح قضية مستمرة، وليست مجرد موجة عابرة، كما تعودنا، ولا موجة قابلة للانكسار كما حدث في مرات سابقة، ولا مجرد بيان يوقع عليه مئات النشطاء السياسيين وأرباب القلم، ولا ذيول ملحقة بأحزاب سياسية متكلسة وفاشلة، ما يجمعها بالسلطة الحاكمة أكبر بكثير مما يربطها بالناس.

وليدخل الإصلاحيون في مواجهة سافرة ضد الاستبداد، وليتواصلوا مع نظرائهم في أي مكان، مهما كانت الأجناس والألوان والمعتقدات. ولتعتمد هذه المواجهة على ركائز القوة كافة، الصلبة والناعمة، أو الخشنة والسلسة، ولتكن حركة شاملة في الواقع، واتجاه معرفي متكامل في العلوم الإنسانية، يقوم على حزمة من القيم التي تشكل جوهر الديمقراطية، حتى نقضي على مقولة «ديمقراطية بلا ديمقراطيين» التي باتت شعارا مُرا ، ولافتة محزنة، وتبكيتا لكل من يريد إصلاحا سياسيا في بلادنا، بدعوى أننا غير مؤهلين لهذا الفعل الكبير، لأننا، على الأقل، لم نستعد نفسيا لهذا النوع من الحكم، فالديمقراطية عملية تربوية، تقوم في جوهرها على حزمة من القيم التي تتم على أساسها تنشئة الفرد، بدءا من الأسرة، وحتى الحزب السياسي، مرورا بالعديد من المؤسسات الاجتماعية، التي ينخرط فيها الناس أو يتماسون معها طيلة أعمارهم المديدة.

وجاء علم النفس الاجتماعي ليتيح لنا تعمقا في الطرح السابق – الذي هو حق طالما أريد به في بلادنا باطل على أيدي فقهاء السلطان – من خلال تركيزه على دور التنشئة السياسية في التمهيد للحكم الديمقراطي، عبر تكوين الفرد المؤمن بالحريات العامة، الحريص على المشاركة، المتسامح مع الآخرين والمؤمن بحقهم في الحرية، المستعد أن يكرس بعض جهده لتقوية دعائم المجتمع المدني بما يمنع السلطة من التغول والتجبر،

والقادر على أن يخوض مواجهة حامية إذا شعر أن الديمقراطية التي ينعم بها مهددة، أو هناك من يتربص بها، ويريد اختطافها لحساب فرد مستبد، أو قلة محتكرة.

نعم هذه الخطوة مهمة كي تولد الديمقراطية على أكف قوية وفي نور ساطع يغلب عتمة الاستبداد، ثم تتعزز وتحافظ على وثوقها وثبات خطواتها وامتلاكها القدرة على تصحيح مسارها، لكن الربط الحتمي بين السمات النفسية للمحكومين ونوعية الحكم الذي يقودهم، هو من قَبيل تعويق جهد الراغبين في وضع أفضل لمجتمعهم، وخير برهان على ذلك أن العديد من المجتمعات الغربية، لم تكن لحظة تحولها إلى الحكم الديمقراطي، أو حتى في الوقت الراهن، تحمل سمات نفسية واحدة، أو حتى متشابهة. فالدراسات التي أُجريت على سيكولوجية الشعوب في مطلع القرن العشرين مثلا، ومنها كتاب مهم ألفه أندريه سيجفريد، أظهرت أن هناك اختلافا في القسمات المشتركة لشعوب هذه المجتمعات. فالسمة العليا لدى الفرنسيين هي «البراعة» ولدى الإنجليز «العناد» وعند الألمان «التنظيم»، أما الأمريكيون فهم شعب «ديناميكي» والروس «متصوفون». ولحظة إجراء هذه الدراسات كان الإنجليز والفرنسيون والأمريكيون والألمان ينعمون بالديمقراطية على الدرجة نفسها رغم اختلاف سماتهم النفسية. والروس ضاقوا ذرعا بالاستبداد طيلة الحكم الشيوعي، وهاهم يضغطون كل يوم من أجل تعزيز تطورهم الديمقراطي، ومنهم من يريد تحقيق هذا الهدف بالجهود الذاتية، ومنهم من لا يمانع من دعم من الخارج لهذا المسلك.

على المنوال ذاته يوصف المصريون بأنهم شعب «صَبُور» و«متحايل»، وهما سمتان نفسيتان كثيرا ما استغلهما كل من حكموا مصر طيلة تاريخها، البعيد والقريب، فتمادوا في تسلطهم على شعبها، ولم يتوقفوا عن نهب ثرواته، وهي الصورة التي رسم ملامحها شاعرنا العربي الكبير أبو الطيب المتنبي في بيت عبقري من الشعر قال فيه: (نامت نواطير مصر عن ثعالبها ... وقد بشمن وما تفنى العناقيد). ولأن المصريين قد تقبلوا نفسيا فكرة تدبير حالهم بعيدا عن السلطة وحساباتها، لأنهم لم يحكموا أنفسهم منذ عهد الفراعنة وحتى ثورة يوليو من عام ١٩٥٢، يلجؤون دوما إلى الحلول الفردية، فيجاهد كل منهم في سبيل إيجاد ما ينهي مشكلته مؤقتا، ويهرب من الحلول الجماعية الدائمة. ومثال على ذلك أن أهل بلادنا بدلا من أن يرفضوا نظام التعليم الحالي الذي يرهق كاهلهم ويقتل

قدرات أبنائهم تدريجيا، يحاول كل رب أسرة أن يبحث لأولاده عن حل يخصه، إن كان درسا خصوصيا أو مدرسة مشهودًا لها بالتفوق، أو يقطع جزءا وفيرا من وقته وجهده لاستذكار دروس أبنائه. وحيال هذه الروح الانسحابية اعتاد السلطان أن يفعل ما يريد، من دون أن يأخذ كثيرا في اعتباره موقف الشعب من هذا الفعل. ويتجسد هذا السلوك السيئ في وقتنا هذا في عناد من بيده الأمر حيال رغبات الناس في معاقبة فاسد وتغيير فاشل من بين حراس البوابات وكبار رجال البيروقراطية، أو انتهاج سياسة خارجية لا تحفظ للمصري كرامته، وللوطن مكانته وعزته.

لكن يجب علينا في خاتمة المطاف أن نزاوج بين ضغطنا المتواصل من أجل الديمقراطية والعمل الجاد من أجل أن تنشأ ديمقراطيتنا سليمة معافاة. وحتى يتحقق الأخير من الضروري أن نغرس الديمقراطية داخل أنفسنا أولا، فيربي الآباء أبناءهم على كراهية الاستبداد، ورفض الاستعباد، والانحياز إلى الحلول الجماعية والمصلحة العامة، والإصرار على المشاركة في صناعة المصائر، صغيرها وكبيرها، وتقبل الرأي الآخر والفكر المخالف، والاعتياد على الاختيار من بدائل، وليس الانصياع لإملاء مسار واحد. وأول خطوة لتحصيل ذلك هو «تقدير الذات» فالإنسان الذي يبخس ذاته، لا يمكنه، في نظر المدارس النفسية كافة، أن يتطلع إلى نيل حقوقه، مهما كانت ضئيلة، بل يستمرئ التفريط في ما له، ويركن إلى استعذاب الاضطهاد، وقد يصل به الأمر إلى حد تصور أنه لا يستحق الاحترام، بل لا يجدر به أن يحيا من الأساس، وصدق رب العزة الذي يقول في محكم التنزيل: «إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم».. صدق الله العظيم.

لكن الوقوف عند ترديد هذه من دون البحث عن طرائق وأساليب لتحققها في الواقع ، أمر عديم الجدوى. وقد اكتفت الكثير من أدبيات «التغيير» التي انهالت كالسيل في السنوات الأخيرة، عند حد ذكر الآية، ولم تجهد نفسها في تحري وسيلة لتطبيقها. لكنها لم تهمل جانبا مهما، يقاوم الجزء السلبي من الارتكان إلى القدر، في مجتمع متدين بطبعه، مثل المجتمع المصري، فحرصت على أن تشرح مدلول هذه الآية، وهي أن الله سبحانه وتعالى بَيَّن للناس، الخير من الشر، وأعطى الإنسان عقلا وقلبا ووجدانا، وجعله خليفته في أرضه، وعليه هو، بإرادته الحرة الطليقة، أن يتلمس سنن التغيير، وأن يرفع راية الحق في وجه السلطان الجائر، لاسيما إن تردت الأحوال وفسدت، ولم يكن هناك بد من

حركة فتية قوية في الواقع، لإنهاء هذا التردي، ووضع حد لذلك الفساد، بما يؤدي إلى «استصلاح الخلق بإرشادهم إلى الطريق المنجي في العاجل والآجل... وتدبير المعاش مع العموم على سنن العدل والاستقامة»، حسب تعريف الفقه الإسلامي للسياسة، وليس حسب الممارسة التاريخية التي انزلقت، في الغالب الأعم، إلى الطغيان.

والسؤال الذي يفرض نفسه في هذا المقام هو: كيف نغير؟ أي كيف نحول الاستسلام للوضع الراهن إلى طاقة إيجابية تعيد صياغة العلاقة النفسية بين المصريين والسلطة؟ بحيث تصبح الأخيرة مصدرا للحماية والعدل، وليست مؤسسة للقهر والإكراه والطغيان؟، وبما يقود بالتبعية إلى تغيير كل ما اعوجَّ أو حاد عن جادة الصواب والحق في حياتنا، وتفكيك السياق المغذي للتخلف في المجالات كافة.

بالطبع فإن الإجابة ليست سهلة أبدا، فتغيير النفس البشرية أصعب بكثير من تغيير الأوضاع المادية مهما صعبت، ومهما تردت أحوالها، وهو ما تعبر عنه حكمة أثيرة تقول: «بناء المصانع يسير، وبناء الرجال عسير». ولذا يرفض كثيرون فكرة «الإصلاح من أسفل»، أي تغيير القاعدة العريضة توطئة لإصلاح القمة، لأنها بطيئة، ويطالبون بـ «الإصلاح من أعلى» على أساس قاعدة «من أفسد شيئا فعليه إصلاحه»، فنظرا لأن الفساد والاستبداد هو من فعل السلطة وترتيبها، فعليها أن تبدأ بنفسها، ولا تتذرع بأن الثقافة السياسية السائدة في مصر لا تشجع على التطور الديمقراطي.

وأولى خطوات مقاومة هذا التصور المريض هو بناء النفسية القادرة على المقاومة والانخراط، ما يعني قطيعة مع موروث طويل من سلبية ظاهرية للمصريين، رصدتها الدراسات السياسية والنفسية والاجتماعية والفلكلورية، وعزتها إلى عناصر عدة، منها «الفرعونية السياسية»، التي جعلت المصريين يؤلهون حكامهم على مدار أربعة آلاف سنة، و«سمات المجتمع النهري» حيث تتحكم السلطة في موارد الري فيخضع لها الفلاحون، و«انتشار الطرق الصوفية» جنبا إلى جنب مع الدعوة الانسحابية الكامنة في الفكر المسيحي، والتي تقاوم رغبة قطاع من المصريين في ممارسة حياة سياسية مدنية إيجابية، وتجعلهم يتوهمون أن بإمكان الكنيسة أن تلعب دور الزعامة السياسية، مثلما حدث في الآونة الأخيرة.

وبناء النفسية المصرية المقاومة ليس أمرا صعبا، فبعض هَبَّات الاعتراض العشوائية التي وقعت في تسعينيات القرن المنصرم في مناطق مثل إدكو وأبو حماد، اعتراضا على سلوك السلطة، إلى جانب الممارسات العنيفة التي قام بها متطرفون ينتمون إلى الجماعات والتنظيمات السياسية ذات الإسناد الإسلامي ضد النظام الحاكم، تظهر بجلاء أن المصريين يمكنهم الذهاب في الاعتراض إلى أبعد مدى ممكن. كما أن معطيات التاريخ البعيد، تعزز هذا التصور، وتفند الأقاويل التي ترددت كثيرا حتى باتت تبدو قاعدة مُسَّلما بها، لا تقبل الدحض، حول كون المصريين سلبيين بطبعهم حيال السلطة.

إن هذا لا يعني العمل في اتجاه بناء النفس الراغبة في إشاعة العنف والفوضى، لكن يذهب إلى إظهار أن لدى المصريين قدرة على التحدي، من الواجب أن يتم تطويرها، لتتحول إلى عمل بناء، يجري في إطار المشروعية القانونية والشرعية السياسية. وبذلك يصبح بإمكانهم بدلا من حمل البنادق أو تفجير بعض المناطق التي تعد رموزا للسلطة أو أدوات لها، أن يقوموا بعصيان مدني، أو يقاوم كل من يعمل في مؤسسة أو هيئة عامة مهما صغر حجمها ما بها من فساد، أو ينظم المصريون بمختلف شرائحهم سلسلة من الإضرابات، أو ينزلوا إلى الشوارع في تظاهرات سلمية حاشدة وعارمة، ولا ينفكون حتى ينالوا ما يطلبون، أو إلى أن يضعوا مصر في المكان الذي يليق بها ... وما أرفعه وأجَلَّه!

إن الإنسان المصري في حاجة إلى تقدير ذاته، وهذا لن يتم إلا باستلهام جذوره الحضارية، والوعي بالنقاط المضيئة في التاريخ الاجتماعي والسياسي للبلاد، وإدراك ما في الأديان (الإسلام والمسيحية) من دعوة إلى مقاومة الظلم، ومكافحة الشر والفساد، وإلى البحث عن الحل الجماعي، وليست الحلول الفردية المفرطة في الأنانية، التي لا تنتج سوى تمزق النسيج الاجتماعي، وبذلك تجد السلطة الحاكمة فرصا متجددة للتجبر والتوحش.

وستكون البداية حين تشرع الجماعات البحثية والكُتَّاب والمثقفون وواضعو البرامج التعليمية وخطباء المساجد ووعاظ الكنائس في تطبيب نفسية المصري، وإخراجها من الإحساس الكاذب بالضعة والاستضعاف، وانتشالها من الاكتئاب والانسحاب والشعور المرير باللاجدوى.

الباب الأول

حال ما قبل ثورة يناير

الفصل الأول

حركة الإصلاح

مسارها وسجالاتها وخصومها

على غزارته، ينتظم السجال الفكري العربي حول قضية الإصلاح السياسي في ثلاثة مسارات أساسية، ليست مُنبتّة الصلة عن بعضها البعض، بل إن كلا منها يكمل الآخر، أو يفسره، أو يجلي غموضه. فالأدبيات التي راكمتها عقول عربية عدة ردا على مشروع «الشرق الأوسط الكبير» كلية، أو استئناسا ببعض ما ورد فيه من مطالب، دارت، في غالبها، حول ما إذا كان من الضروري حرق مراحل الإصلاح وفض ذريعة التدرج فيه، وما إذا كانت المسيرة تبدأ من إصلاح القمة «الحكام» دون انتظار تغيير القاع «الجماهير»، وما إذا كان رفض ما لدى الغير فرصة سانحة لنقد الذات العربية، لتحصينها ضد الاستغزاء.

فعلى جوانب هذه المسارات الثلاثة نبتت حجج الرافضين للشرق أوسطية الجديدة والقابلين لها أو المتلائمين مع أجزائها، وقامت براهين المدافعين عن مصالح الأنظمة ضد المنافحين عن صالح الشعوب، ومن يتخذوا طريقا وسطى، من خلال إطلاق «صفقة» مع الحكومات، تقوم على مساندتها في مواجهة الضغوط الخارجية، شريطة أن تشرع فورا في اتخاذ إجراءات ملموسة على درب الإصلاح، بجوانبه السياسية والاقتصادية والثقافية والاجتماعية، وأطره القانونية، ولا تتعامل بانتهازية مع الرفض الشعبي للهيمنة الخارجية، فتؤجل الإصلاح، وتتصرف بما يحقق لها الاستمرار في الحكم، حتى لو كان الثمن هو ضياع مستقبل الشعوب العربية جمعاء.

فرحلة الأخذ والرد الدائرة في جنبات العالم العربي، والقائمة على مصالح متباينة وخلفيات معرفية متفاوتة، حول قضية الإصلاح، لا تخرج عن محاولة للإجابة عن

تساؤلات تنبع من تلك المسارات الثلاثة، التي تشتبك حولها النخب الفكرية والوسائط السياسية والقوى الاجتماعية، في محاولة من قِبل الأنظمة للخروج من مأزق الوقوع تحت طائلة الضغوط الخارجية، ومسعى من الشعوب إلى انتهاز هذه اللحظة التاريخية لإنجاز إصلاح عربي حقيقي، دون التضحية بالسيادة الوطنية، أو السماح لأي طرف خارجي بالهيمنة على العالم العربي، أو تذويب وجوده التاريخي، وتواجده الجغرافي، لحساب عدو العرب الأول وهو إسرائيل.

المسار الأول / جهة الإصلاح: بيدي أم بيد عمرو؟

على مستوى التفكير الذهني المجرد، والتطبيق العملي الملموس، على حد سواء، نجد دوما فارقا جوهريا بين نقد للذات يرمي إلى تقويمها، بما يصوب الخطأ، ويشحذ الهمم، ويملأ الفراغ، وبين احتقار لها، يضعف قوتها، ويهز تماسكها، ويوسع هالة الفراغ لديها، فتصبح مهيأة لمن يسده، من خارجها.

بين النقد البنَّاء، والاحتقار الهدام، الذي يتجاوز حد «الجلد» بكثير، يدور الجدل الفكري والسياسي العربي الراهن، بين النخب المثقفة وصانعي القرار، تحت لافتات أخرى أشهرها «بيدي لا بيد عمرو»، في سياق رد عربي على مشروع «الشرق الأوسط الكبير»، يحاول أن يفارق العشوائية إلى التصور المنظم، ويجمع بين الزخم الشعبي والموقف الرسمي، الأمر الذي تجسد بجلاء في مؤتمر «الإصلاح العربي: الرؤية والتنفيذ»، الذي استضافته مكتبة الإسكندرية في شهر مارس ٢٠٠٤، وشارك فيه لفيف من مثقفين وجامعيين ورجال أعمال ومعتلي منابر للمجتمع المدني العربي، أو بعض الندوات وورش العمل والمؤتمرات التي عقدت بدول عربية عدة.

فمن يقولون «بيدي»، هم المنحازون إلى نقد الذات، أو التصحيح الداخلي للاختلالات الهيكلية التي تصِمُ الحالة العربية، وهم الساعون لتحقيق الاكتفاء الذاتي من السياسة بنشر الديمقراطية، ومن الاقتصاد بتحقيق التنمية، ومن الاجتماع بإنجاز توافق بين مختلف الشرائح، طبقيا وطائفيا ولغويا وثقافيا، بما يقي من شرور «الفتن»، ومن الفكر باعتماد العقلانية والمنهاجية، ومن التعليم، بالانحياز إلى الفهم لا الحفظ، وترسيب القيم التي تهيئ للحوار وتحض على التسامح، وتؤسس للشخصية المنجزة الفاعلة.

وبعض من ينشدون التغيير «بيد عمرو»، فيبنون جزءا ذا بال من وجهة نظرهم على احتقار الذات، فنحن، في نظرهم، شعوب عاجزة عن تغيير الأوضاع القائمة، لخلل بنيوي في قدراتنا، يمتد من الثقافي والتاريخي إلى السياسي، أو لتجبر وتوحش في قدرة القائمين على الظروف المراد تغييرها أو التمرد عليها. ويقيس هؤلاء دوما على الحالة العراقية، إذ إن الشعب العراقي لم يكن بوسعه أن يزيح صدام حسين عن سُدَّة السلطة، وهو المدجج بالجيش والأمن والعسس والإعلام وحزب البعث والموارد الاقتصادية. وبدلا من أن يبحث هؤلاء عن السير في الطريق المغاير، أو التفكير المختلف، ببناء إجراءات يتم بمقتضاها إبرام عقد اجتماعي جديد بين الشعوب العربية وحكامها، وعلى بنود توصل مؤتمر الإسكندرية المشار إليه سلفا إلى أغلبها، يساهمون، بوعي أو دونه، في تهيئة العرب لتقبل «وصاية» الآخرين، أو على الأقل عدم رفض دس الخارج أنفه في الداخل.

ويبدو هؤلاء في نظر السلطة ومبايعيها «سماسرة» لتسويق سياسات غربية في العالم العربي، يختلف ظاهرها عن باطنها، وأولى أدواتهم في هذه العملية هي التهيئة النفسية لشعوبنا، كي تتقبل التدخل الخارجي، ما يمنعها أو يعطل طاقاتها، التي يمكن أن تستغل الظرف الراهن، في مواصلة التضاغط الداخلي من أجل إصلاح حقيقي، إيمانا بأن التحديث عملية تعتمد على تفاعل القدرات الذاتية بمختلف ألوانها.

وإذا طالعنا مشروع «الشرق الأوسط الكبير» سنجد البعد النفسي هذا طافحا في ثناياه، فهو ينطلق من رسم ملامح قاتمة للواقع العربي الراهن، اقتصاديا وسياسيا ومعرفيا واجتماعيا، يقود تتبع تفاصيلها إلى شعور جارف بالدونية، واعتقاد جازم في ضرورة تبدل الأحوال، فإذا رافق هذا الشعور وذلك الاعتقاد، احتقار للذات، تكون الطريق معبدة، إلى حد كبير، أمام تدخل خارجي سافر في شؤون العرب، وهو التدخل الذي ستتعامل معه الأغلبية الكاسحة على أنه استعمار مباشر، أو حملة صليبية جديدة، ومن ثم ستقاومه، ليدخل العالم العربي في فوضى، أو ينجرف إلى ما يشبهها، على غرار ما يحدث في العراق حاليا.

إن هذا لا يعني أن الوضع العربي مناقض تماما للصورة التي رسمها المشروع الأمريكي، فقد تكون هذه الصورة، قد انطوت على قدر من المبالغة، واعتمدت على مصادر غير دقيقة

في توصيف الحالة العربية، لكن الوقوف عند حد تفنيد ما جاء في هذا المشروع، وكأننا في محفل لمناقشة أطروحة علمية، والتراضي أو التصالح مع الوضع القائم، والالتفاف على تدبير إصلاحات جذرية أو الاستجابة لمطلبها الذي يرتفع صوته يوما إثر يوم، لن يساعد أبدا في التصدي للمشروع الأمريكي، بل العكس تماما، فتحصين الذات، الذي يبدأ بتقدير الحكام للمحكومين وتغيير المحكومين للحكام سلما، هو المقاومة الحقيقية.

هنا يصبح التراخي في تغيير الواقع اعتمادا على القدرات الداخلية مرادفا لاحتقار الذات وقابليتها للاستغزاء أو الغزو، إذ إن كليهما يقود بالتتابع إلى النتيجة نفسها، فإن لم تغير نفسك سيغيرك الآخرون أو على الأقل يسعون إلى ذلك، إن كان في هذا ما يحقق مصالحهم الآنية أو الاستراتيجية.

بذلك يصبح التعامل الأنجع مع المشروع الأمريكي، أو التصرف الذي يقود إلى جني مغانمه وتجنب مغارمه، ليس هو الاكتفاء برفض ما لدى الغير، حتى لو كان في بعض جوانبه يحمل صوابا بيِّنا، بل بالقيام بعملية «نقد غائر للذات»، ليس من خلال وثائق وبيانات بليغة محتشدة بالمناشدات، على غرار «وثيقة الإسكندرية للإصلاح العربي»، بل التصرف في الواقع، وبما لا يقتصر على النخب الفكرية والسياسية، وتحت إيمان راسخ بأن وقت الإصلاح قد حان، ولا فكاك منه، أو التفاف عليه.

هنا تطل الشعوب العربية، بعد طول احتجاب، لتقول كلمتها، مباشرة، أو عبر وسائط سياسية واجتماعية، سواء كانت مؤسسات مدنية أو رموزًا اجتماعية لديها رصيد جماهيري، بعد أن برهنت هذه الشعوب على أنها قادرة على أن تشكل رقما في معادلة النظام الدولي من خلال المقاومة في فلسطين ولبنان والعراق، فشلت الأنظمة الرسمية الحالية في أن تشكله. ولتزاوج هذه الشعوب في سعيها لإنجاز الإصلاح بين الضغط والحض، بين القول الصادق والفعل الجاد، وتطوي بين الجوانح اعتقادا لا يلين بأن التحديث الحقيقي يبدأ من نقد الذات توطئة لتغييرها ... لا احتقارها.

المسار الثاني/ اتجاه الإصلاح: من القمة أم من القاع؟

يمنحنا الفكر السياسي اقتناعا بأن الإصلاح من أسفل هو الأفضل والأبقى، لأنه نتاج ثقافة الجماعة وأشواقها الحياتية وحركتها المادية في الواقع المعيش. لكن حين

يصاب المجتمع بعجز يسلبه القدرة على تغيير الأوضاع المتردية، تتطلع النخبة إلى دائرة الفعل السياسي الضيقة، التي ربما تتضاءل لتنحصر في شخص الحاكم فقط، كي تشرع في عملية الإصلاح، فتأتي سريعة، مستجيبة لبعض طموحات الداخل، وجزء من ضغوط الخارج، لكنها لا ترتب أبدا عقدا اجتماعيا، يعيد صياغة النظام السياسي على أساس ديمقراطي، ويضع الحد الفاصل بين الحاكم والمحكوم، ويقيم من الجماهير وعاء للشرعية السياسية، ويجعل «تداول السلطة» بأيديها، ومستقبل الدولة لا يمضي بعيدا عن عينيها.

والتغيير من أسفل يعتمد على ترسيخ ثقافة الديمقراطية في عقل المجتمع، اعتمادا على أن الديمقراطية منظومة من القيم السياسية والفلسفية قبل أن تكون إجراءات مقننة، تسمح بتداول السلطة سلميا، وإطلاق قدرات المجتمع المادية على أساس من تكافؤ الفرص.. كما أن التغيير من أسفل يتكئ على ضرورة توزيع الإمكانات الاقتصادية في الدولة، حسب قوانين السوق الطبيعية، بما يكسر احتكار أحد بعينه، سواء كانت مجموعة أو تيارًا أو مؤسسة، للمال. وهذا يعني، بالتبعية، توزيع الموارد السياسية، حين يسعى من بيدهم المال إلى تحصيل السلطة، في منافسة شريفة نزيهة.

لكن إذا كانت قيم الديمقراطية لم تترسخ في المجتمع بعد، بحيث تصبح جوهرا لعملية التنشئة بدءا بالأسرة وانتهاء بالحزب السياسي، وإذا كانت القدرات الاقتصادية لا تعرف انتشارا، بل تقوم على احتكار القلة، أو تقع بأيدي تحالفات اجتماعية ضيقة، فهنا يصبح التعويل على تغيير القاع، توطئة لتغيير القمة، مسألة لا يمكن معها إنجاز إصلاح سريع، بل إن السلطة التي تريد إصلاحا، تتخذ من هذه المسألة ذريعة، لعدم الإقدام على خطوة من هذا القَبيل.

وفي السنوات الأخيرة امتلأ الخطاب الرسمي العربي بحجج حول عدم نضج الجماعة بما يمكنها من استيعاب الديمقراطية، ومخاوف من قوى سياسية بعينها، تتمثل في الحركات السياسية ذات الإسناد الديني، من أن تتخذ من الديمقراطية وسيلة للقفز إلى سُدة الحكم، دون أن تكون مؤمنة بتداول السلطة، أو مقتنعة بقيمتَي الحرية والتسامح، وحق الاختلاف. وقد وجد هذا الخطاب الملفق، الذي يضع العربة أمام الحصان، من

بين النخبة الثقافية، من يدافع عنه، لحساب السلطة، طمعا في مغنم، أو هربا من مغرم، وفي إصرار واضح على تضليل الجماعة الوطنية، وإعطاء من لا يريدون إصلاحا فسحة كبيرة من الوقت، كي ينعموا بما هم فيه من سلطات غير محدودة، في ظل غياب المساءلة أو تغييبها.

وقد حفلت التجارب الإنسانية بإصلاحات من أعلى، لم تنتظر فيها النخب الحاكمة، لوطنيتها وتجردها في خدمة المصلحة العامة، امتلاء الجماهير كافة بقيم الديمقراطية، وأخذت زمام المبادرة، وطورت نظمها السياسية إلى الأفضل، الأمر الذي ترك بصمات إيجابية على مجتمعاتها، اقتصاديا وثقافيا، وأوجد مع الوقت انتشارا لقيم الديمقراطية، بحيث بات من الصعب أن يقفز أحد عليها، أو يعطل مسيرتها، بدا هنا الإصلاح السياسي من أعلى بمنزلة القاطرة التي شدت وراءها العربات كافة.

إن نقاط التحول، في الغالب الأعم، تكون من صنع النخب، وليس من صناعة الجماهير. وحتى لو تحركت الأخيرة، فإن حركتها تصب في قنوات محددة، أو وسائط سياسية معنية، تمتلكها النخب، سواء كانت رموزا اجتماعية وسياسية، أو مؤسسات وطنية. ولذا فإن انتظار إصلاح كل فرد على حدة، وصولا إلى إصلاح الجماعة، يبدو أمرا غير عملي، إلى جانب أنه مسألة بطيئة، قد يستغرق تحقيقها عقودا من الزمن، إن لم تكن قرونا.

كما أن الجماهير لم ترتكب جرم تأخير الإصلاح السياسي الشامل، بل إن إبطاء الإصلاح، أو تغييبه، بمعنى أدق، فرض عليها من أعلى. ولأن من أفسد شيئا فعليه إصلاحه، فإن النخب الحاكمة هي المطالَبة بتصحيح الأوضاع المختلة، واتخاذ خطوات سريعة على درب الإصلاح. وهي في هذه الحالة لن تقدم منحة للجماهير، بل ستعيد إليها حقا مهضوما، وتبني جسورا من السلام الاجتماعي، الذي من المحقق أنه سينهار تماما، إذا استمرت الأوضاع على حالها الراهن، حين يدفع الاستبداد والفقر والاحتقان من الفساد والإذلال، الناس إلى الخروج. كما أن هذه النخب الحاكمة، ستقي على التوازي، إذا أقدمت على الإصلاح طواعية، مجتمعاتها من خطر التدخل الخارجي، في ظل ربط الدول الكبرى عسكريا واقتصاديا في عالمنا المعاصر، الإرهاب بالاستبداد، وإبدائها عزما لا يلين على أن تدافع عن مصالحها الوطنية، حتى لو أزاحت في طريقها كل النظم الدكتاتورية.

المسار الثالث / زمنية الإصلاح: التدرج أم حرق المراحل؟

تسعى النخب الفكرية إلى الإجابة عن سؤال معقد حول كيفية انتقال النظم السياسية العربية من حالات تتراوح، في أغلبها، بين الطغمائية والشمولية، إلى أشكال تتعدى مجرد الانفتاح السياسي، والتعددية المقيدة، إلى الديمقراطية بفضائها الرحب، الذي ينطوي علي قيم عظيمة، تتصدرها الحرية والتسامح، وإجراءات واقعية مقننة، تحول الأقوال إلى أفعال ملموسة، وذلك في ظل السياق الراهن، حيث التضاغط الخارجي المتماس في نقاط عدة مع مطالب شعبية داخلية لإصلاح هذه النظم.

لكن ما يحدث على الصعيد العربي، حتى الآن، يشير إلى أن هناك محاولات للالتفاف على الإصلاح السياسي، بما قد يفضي في خاتمة المطاف إلى تجميل القبيح، أو تلميع القشرة الخارجية لنظم تسلطية، في إيهام، للداخل والخارج معا، بأن هناك تغيرا نوعيا ما يجري. ويتم هذا الالتفاف تحت لافتة عريضة مفادها أن الديمقراطية ليست شكلا واحدا، أو مسارا ثابتا، بل إنها تتخذ أنماطها حسب ظروف كل مجتمع، وأن من حق كل جماعة أن تبدع النظام السياسي المتلائم مع أحوالها الحياتية. ويتمادى الملتفون في تقديم الذرائع إلى درجة الحديث عن أن الديمقراطية الغربية نفسها لا تخلو من مشاكل أو نقائص، وأن بعض المفكرين الغربيين أنفسهم يعترفون بأن الديمقراطية المطبقة حاليا، ليست نظاما كاملا أو مثاليا، وليست نهاية لتاريخ الممارسة والتجريب السياسي، الأمر الذي يفتح الباب على مصراعيه أمام الآخرين ليدفعوا بإبداع سياسي خاص.

وبالطبع فإن الإبداع السياسي مطلوب لكل جماعة بشرية، لكن ما يجري هو استغلال هذا الحق أو تلك الرخصة في إرجاء الإصلاح، وارتكاب جريمة الاستبداد، بدعوى أن شعوبا بعينها لا يصلح معها الحكم الديمقراطي، لأن بنيتها الشاملة لا تستوعب قيم الديمقراطية وإجراءاتها، أو أن الأخيرة تؤثر سلبا على مصالح أمنية حيوية، مرتبطة بالتركيبة الاجتماعية أو التهديد الخارجي.

فالإبداع السياسي يجب، في الأحوال كافة أن يكون صعودا لأعلى في اتجاه النظام الأكثر قدرة على صيانة كرامة الإنسان، وحفظ حقوقه، ومصالحه، وضمان مستقبل واعد له، وليس انحدارا لأسفل في اتجاه تكريس التسلط، والبخس من مكانة الإنسان، وهضم حقوقه لحساب فئة بعينها، تدعي أنها الأكثر فهما للمصلحة الوطنية.

نعم، قد ينال تحليل بعض الأسس الاقتصادية والاجتماعية للديمقراطية من هيبتها كأسلوب للحكم ثبتت أهميته، لكنه لا يقلل أبدا من أنها الطريقة الأكثر رقيا -حتى الآن - في إدارة المجتمع، والتي توصل إليها البشر بعد تجارب عميقة وكفاح طويل في سبيل تأكيد حريتهم وكرامتهم، أي أنها «العقد الاجتماعي» بين الحاكم والمحكومين في أحدث صوره.

وهذا العقد قابل للتطوير، بما يجعله أكثر نزاهة وعدلا، وأكثر انتصارًا للمجتمع في مواجهة السلطة، أو بالأحرى يضمن للجماعة آليات وإجراءات أعظم قدرة على تقويم أداء الحكومة ومحاسبتها وتغييرها. ومن هنا فإن هناك في الغرب من يطالب بتطوير الديمقراطية بما يحقق هذه الغايات. وهذه المطالبة تنصب أساسا على إيجاد فرص متكافئة حقيقية تمنع اختطاف الديمقراطية بما يجعلها مجرد حكم النخبة أو الفئة القابضة، أو ما يجعل المشاركة السياسية عملا هامشيا، خاصة في ظل إحصاءات تشير إلى أن الذين يذهبون إلى صناديق الاقتراع ليسوا كل من لهم حق التصويت، وأن من يتقدمون بترشيح أنفسهم لإدارة شؤون البلاد ليسوا الأفضل والأجدر في كل الأحوال، وأن تنفيذ السياسة لا يكون بالضرورة مطابقا للبرامج الانتخابية، وأنه ليس كل ما يوعد به المرشحون يتم إنجازه، ولا تتصرف الحكومة بعد انتخابها على أنها مجرد خادم مطيع للشعب الذي أتى بها.

وفي هذا السياق ظهرت العديد من الدراسات التي تنتقد أداء الديمقراطية الغربية في صورتها الأكبر، المتمثلة في الديمقراطية الأمريكية. ولم تكتف هذه الدراسات بتقييم الأسس والمنطلقات النظرية للديمقراطية، بل استخدمت المناهج والأدوات الإمبريقية في تحليلاتها، وتابعت الدور التاريخي الذي تلعبه المصالح المادية الضيقة في إيجاد المبادرة السياسية وإدارة عمليات السياسة، والدور الذي يلعبه المال في الحملات الانتخابية، والتأثيرات السلبية التي يتركها، وكيفية تلافيها، أو التقليل من مثالبها.

هذا الأمر بقدر ما يوفر حجة لإعادة النظر في المقولة التي روج لها الباحث الأمريكي فرانسيس فوكاياما واعتبر فيها أن الليبرالية الغربية هي «نهاية التاريخ وخاتم البشر»، فإنه يؤكد أن التفاوت بين بعض مجتمعات العالم الثالث والمجتمعات الغربية في «الأداء السياسي» قد يزداد هوة. ففي الوقت الذي تحاول فيه الأولى أن تخلق نمطا

من الديمقراطية المظهرية بما ينأى بها عن تغير سياسي حقيقي يفكك العديد من الروابط التسلطية والقمعية، نجد أن الثانية تناقش إمكانية الانتقال إلى طور أكثر ارتقاء من الديمقراطية، أي أن يتم تجديد الأفكار والممارسة السياسية بما يمكِّن من التغلب على بعض النواقص التي تشوب الحكم الديمقراطي في صورته الراهنة.

وبالطبع فإنه في مثل هذه الحالة لا تطالب النخب الفكرية في الدول العربية بديمقراطية من الطور الذي سترتقيه الديمقراطية الغربية، بل تسعى إلى الحد المناسب من الديمقراطية، أي انتخابات نزيهة وحرية تعبير وقدرة على مساءلة السلطة. أما الحديث عن «تكافؤ الفرص الاقتصادية وتوزيع الموارد السياسية» فيبدو أمرا «طوباويا» في ظل نظام حكم تسلطي أو شمولي، ويصبح إجراء قريب المنال بالنسبة لنظم ديمقراطية عريقة.

ويقوم هذا المنطق على أن الديمقراطية تطبق بتدرجية، ليس لأنها تشكل خطرا يهدد أحدا، لكن لأن القائمين على الأمر السياسي في الدول غير الديمقراطية لن يفرطوا بسهولة في تمتعهم بمناصب مطلقة، لا تعرف رقيبا ولا حسيبا وإن عرفت هذا شكلا فهي تنكره موضوعا وإن أخطأت لا تخشى حسابا لأن أحدا لن يجرؤ على ذلك. ومن ثم فإن استدراج هؤلاء ليطبقوا خطوات متلاحقة حيال الانفتاح السياسي يبدو هو الحل المتاح في ظل غياب الحلول المفترضة، التي تقوم على التغيير من أسفل وليس التغيير من أعلى. في المقابل هناك من ينادي بـ «حرق المراحل»، أي سد الفجوة في الأداء السياسي بين الدول المتقدمة سياسيا والدول المتخلفة في المضمار ذاته فورا ودون تردد.

واعتراف بعض المفكرين الغربيين بأن «الديمقراطية» المطبقة حاليا، ليست نظاما كاملا أو ليست نهاية لتاريخ الممارسة والتجريب السياسي، يفتح الباب أمام الآخرين ليتحدثوا عن إبداع سياسي خاص، شريطة ألا يتم استغلال هذا الحق أو تلك الرخصة في ارتكاب جريمة الاستبداد بدعوى أن شعوبا لا تصلح إلا أن تحكم بهذه الطريقة، أو أنها لم تنضج بعد كي يطبق فيها النظام الديمقراطي، أو أن الأخير قد يؤثر سلبا على مصالح أمنية حيوية. أو أن هناك ضرورات اجتماعية مزعومة تفرض الالتفات أولا إلى التنمية الاقتصادية وتأجيل ملف التعددية السياسية. فالإبداع السياسي يجب أن يكون صعودا لأعلى في اتجاه إيجاد النظام الأكثر قدرة على الحفاظ على كرامة الإنسان وصون حقوقه

ومصالحه وضمان مستقبله، وليس انحدارا لأسفل في اتجاه تكريس التسلط والبخس من مكانة الإنسان وهضم حقوقه لحساب سلطة مستبدة.

والسؤال الذي يطرح نفسه في هذا المضمار هو: أيهما أحق بالاتباع الآن، وفي مثل حالنا الراهن: التدرج أم حرق المراحل؟.

وما يبدو للوهلة الأولى أن السلطة السياسية في بعض دول العالم الثالث، بما فيها الدول العربية، ترى في التدرج الطريقة المُثْلَى، بينما تنحاز الجماهير الغفيرة إلى النقيض، مطالبة بحرق المراحل، باعتباره الوسيلة الأسرع والأنجع في تحصيل الإصلاح، بعد طول انتظار.

والرؤية الأولى يتوهم أصحابها أن الشعوب قاصر، وتحتاج إلى رعاية وتربية طويلة، حتى تتأهل للحكم الديمقراطي، أما الثانية فيوقن معتنقوها أن الناس قد وصلوا إلى حال من النضج يكفي تماما لأن يحكموا أنفسهم بأنفسهم. وبالطبع فإن القلة التي تتذرع بالتدرج في تطبيق الديمقراطية لا تروم إلا مصالحها الضيقة، أما الكثرة التي تبتغي حرق المراحل، فتنشد المصلحة العامة.

ودون استطراد فإن العالم مليء بنماذج لدول دخلت إلى الديمقراطية من أوسع الأبواب، وفي زمن يسير، دون أن تصعد إليها درجة درجة، فأنجزت نظما سياسية ناجحة في شتى الصعد، كما سبق الذكر، رغم أنها قبل ذلك بسنوات قليلة، وربما بشهور، كانت ترزح تحت نير الاستبداد. وتطل هنا برأسها أنظمة عدة في جنوب شرق آسيا، وأفريقيا جنوب الصحراء، إذ قطعت دول المنطقتان أشواطا ملموسة في السنوات الأخيرة على درب الديمقراطية.

ومما يدحض التذرع بعدم نضج الجماعة لتقبُّل الديمقراطية – وهي الذريعة التي يبرر من يطرحونها فكرة التدرج في الإصلاح السياسي – أن الاجتهادات العديدة داخل نمط الحكم الديمقراطي تتيح، بيسر شديد، تطبيق إحداها في أي مجتمع، دون الارتكان إلى وهم الظروف الخاصة، أو الخصوصية المجتمعية والثقافية، واتخاذها حجر عثرة دون دخول أنظمة حكم عربية عديدة إلى فضاء الديمقراطية الفسيح، والذي هو، دون شك، الدرب الأمثل للخروج من البؤس السياسي والفكري العربي الراهن.

الفصل الثاني

«الإسلاميون» والإصلاح السياسي

مراوحة بين «الفتوى» و«الجدوى»

تلقي «الجماعات السياسية ذات الإسناد الإسلامي»[1] بنفسها في غمار الأخذ والرد الدائر عربيا حول مسارات الإصلاح الثلاثة المذكورة سلفا، متطلعة، إلى الاستفادة من أي خطوة إصلاحية، تفتح أمامها فرجة، ولو ضيقة، لاكتساب شرعية سياسية، ومشروعية قانونية، تعول عليها كثيرا في رحلتها للوصول إلى سدة الحكم، أو على الأقل ضمان القدر المناسب من الأمان، النفسي والسياسي، ما يعني توقف ملاحقة أفراد هذه الجماعات ومطاردتهم، باعتبار أن بعضها «محظور» قانونا، والبعض الآخر متهم بـ«الإرهاب».

وتراوح هذه الجماعات في موقفها من الإصلاح بين «الفتوى» التي تعني لديها التمسك بما تراه «ثوابت دينية» أو «عقدية» لا يمكن التفريط فيها أو التنازل عنها، وبين «الجدوى» التي تتمثل في البحث الدائب عن الوسائل الفاعلة في الواقع المعيش، التي تقود هذه الجماعات إلى التمكن، أو تحصيل السلطة. وهذه المراوحة سنجدها في ثنايا رؤية «الإسلاميين» المصريين لقضية الإصلاح في مساراتها الثلاثة، المشار إليها سلفا.

---

(١) أطلق الدكتور محمد السيد سعيد على الحركة الإسلامية في مصر، مصطلح«الحركات ذات الإسناد الديني» بديلا لمصطلحات أخرى متداولة، مثل«الإسلام السياسي» و«التيار الإسلامي» و«الأصولية الإسلامية» كما تتضمن أدبيات لا حصر لها و«الإسلاموية» حسب تعبير محمد أركون، ومصطلح«الجماعات المحجوبة عن الشرعية» الذي نحته نبيل عبد الفتاح، و«الجماعات السياسية والاجتماعية ذات الأيديولوجية الإسلامية» كما نعتها ضياء رشوان، و«الجماعات التي ترفع من الإسلام شعارا سياسيا لها»، حسبما ذكر عمار علي حسن في دراسات سابقة له عن الحركة الإسلامية. ونستعير هنا من محمد السيد سعيد مصطلحه، ونعيد صياغته، على النحو المذكور في المتن، ليصبح أكثر قربا من التعبير عن جوهر أفكار وسلوكيات الجماعات الإسلامية، ويتم استخدامه طيلة هذه الدراسة. انظر:

- محمد السيد سعيد، «قضية الحوار مع الحركات ذات الإسناد الديني»، مجلة«رواق عربي»، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، ١٩٩٨، ص: ٦- ٢١.

أولا: من «الصبر» إلى «التمكن»

يعود الجدل داخل الحركة الإسلامية المصرية حول زمنية الإصلاح، أو الوقت الذي من المفترض أن يستغرقه، إلى نهاية القرن التاسع عشر، حيث اللحظة التي ولدت فيها حركة الإحياء الإسلامي، على كفي جمال الدين الأفغاني، وتلميذه محمد عبده. فالأول كان يؤمن بأن الإصلاح يمكن تحصيله في التو، شرط العمل من أجل بلوغه، أما الثاني فرأى أن الإصلاح عملية متدرجة، تتحقق بعد مدة، ولذا هادن الاستعمار الإنجليزي، خارجا على ثورية أستاذه الذي نادى بالكفاح ضد الاحتلال. وخالف عبده الزعيم أحمد عرابي الرأي حول التحول إلى الحكم النيابي الدستوري، محبذا البدء بالتربية والتعليم لتكوين رجال قادرين على القيام بأعباء الحكم النيابي، وتعويد الناس على البحث في المصالح العامة، بما يقود في نهاية المطاف إلى حمل الحكام على العدل والإصلاح[٢].

وبلور عبده، بشكل أكثر جلاء، رؤيته المنحازة إلى التدرج في الإصلاح في طلبه من الأفغاني، وهما في باريس عام ١٨٨٣، أن يذهبا معًا إلى مكان غير خاضع لسلطان دولة تعرقل مشروعهما الإصلاحي، ليؤسسا مدرسة للزعماء، يختاران تلاميذها من الأقطار الإسلامية، ويقومان بتربيتهم لمدة معينة، يصبحون بعدها مؤهلين لقيادة الإصلاح في بلدانهم[٣]. لكن الأفغاني، الذي كان سياسيا واقعيا، رفض هذه الفكرة «الطوباوية»، والتي أُعيد إنتاجها، بشكل مختلف، ولمقصد مغاير، داخل الحركة الإسلامية الراديكالية في مصر، خاصة لدى تنظيم «جماعة المسلمين»، المعروف إعلاميا باسم التكفير والهجرة، وهي في كل الأحوال تتأسس على تأويل ذاتي لحدث الهجرة النبوية الشريفة، ينزعه من سياقه التاريخي والاجتماعي.

وما بين الأفغاني وعبده من اختلاف في تقدير زمنية الإصلاح يعود في نظر العقاد إلى «اختلاف الفطرة والاستعداد بين هذين الإمامين العظيمين، فأحدهما خلق للتعليم

(٢) طهاري محمد، «مفهوم الإصلاح بين جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده»، (الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب/ تونس: الدار التونسية للنشر)، الطبعة الأولى، ١٩٨٤، ص: ٦٨ – ٦٩، وص: ٧٩.

(٣) المرجع السابق، ص: ٨١.

والتهذيب، والآخر خلق للدعوة والحركة في مجال العمل السياسي والثورة الأممية»[٤]. وربما وزعت الفطرة كلا منهما على مسلك مغاير للآخر، فالأفغاني يعول على الجماعة، وينادي بالثورة، ويمارس السياسة من أوسع أبوابها، ويقطع بعدم التعاون مع المستعمر، أما عبده فيعول على الفرد، ويسعى إلى تأجيج العاطفة الدينية، ويتوخى التربية سبيلا إلى بلوغ الهدف ويكره على التوازي السياسة، فيستعيذ بالله من «ساس ويسوس»، ولا يرفض التعاون مع المستعمر إن كانت المصلحة تقتضي ذلك.

وجاءت الجماعات السياسية ذات الإسناد الإسلامي، لتراكم على هذين المسلكين، فاختلفت بين نهج «الإخوان المسلمين» الذي يؤمن بالتدرج، ونهج «الجماعة الإسلامية» و«تنظيم الجهاد»، الذي يسعى إلى القفز إلى السلطة مباشرة. لكن الاختلاف حول «التدرج» و«القفز» لا يمثل لدى هذه الجماعات طريقة لدفع السلطة الموجودة إلى تبني الإصلاح، حسبما كان يرمي الأفغاني ومحمد عبده، لكنه يعني، ودون مواربة، اختلاف حول طريقة إزاحة هذه السلطة أو الحل محلها.

فالإخوان حين يتوسلون بالدعوة أو التربية الأخلاقية، فإنهم يقصدون بذلك تهيئة المجتمع لقبول حكمهم، والجماعات الإسلامية الراديكالية، على ما بينها من أوجه للاتفاق والاختلاف[٥]، لم تكن تقصد، حين حملت السلاح ضد النظام السياسي، خاصة أواخر الثمانينيات وحتى الربع الثالث من العقد الأخير للقرن المنصرم، الضغط على السلطة القائمة كي تصلح الأوضاع المتردية، اقتصاديا وسياسيا واجتماعيا، بل على النقيض تماما، فهذا الإصلاح لا يصب في مصلحتها، لأنه يعني تقوية شوكة النظام القائم في مواجهتها، ومن ثم كان مقصدها هو إسقاط النظام واغتنام نفوذه وفرصه ومكانته. لكن ربما تغيرت هذه الاستراتيجية مع انتهاء المواجهة المسلحة لصالح النظام، وتيقن بعض فصائل الحركة الإسلامية من أن طريق العنف لن يجدي كثيرا ضد حكم مدجج بركائز القوة المادية والمعنوية، ومن ثم راح «الإسلاميون» يطالبون بالديمقراطية، اعتمادا على أنها الوسيلة الأقل تكلفة والأكثر أمنا، لهم في السعي للوصول إلى السلطة.

---

(٤) عباس محمود العقاد، «عبقري الإصلاح والتعليم الإمام محمد عبده»، (بيروت: دار الكتاب العربي)، ١٩٧١، ص: ٨٤.

(٥) عمار علي حسن، «أوجه الشبه والاختلاف بين الجماعات الإسلامية الراديكالية في مصر»، بحث غير منشور، قدم لندوة «الحركة الإسلامية في مصر»، التي نظمها مركز دراسات التنمية السياسية والدولية، الذي كان يعمل في إطار مؤسسة (الصحفيون المتحدون)، ١٩٩٤.

من ثم لا يرضى «الإسلاميون»، الذين يفضلون العمل السياسي ولا يحبذون عسكرة الحركة الإسلامية، في الوقت الراهن بمنطق النظام الحاكم في مصر الذي يتبنى التدرج في الإصلاح نزولا على الظروف السياسية والاجتماعية، حسب ما يقال، فمثل هذا النهج، في نظرهم، يعني إرجاء الوسيلة «الشرعية» التي ينتظرونها للوصول إلى السلطة، تعويلا على أنهم يتمتعون بجماهيرية كبيرة، ومن ثم فإن صناديق الانتخابات ستتيح لهم تحصيل ما لم يتحقق بالنزال المسلح ضد السلطة. وقد عركت التجربة الإخوان المسلمين، فتيقنوا أن التأسيس البطيء لحكمهم، مسألة صعبة، في ضوء القيود القانونية والسياسية التي تفرض عليهم، وأنه لا بد لهم من أن يزاوجوا، بين التحرك لدى «القاعدة»، والضغط على «القمة».

وهنا يطالب الإخوان المسلمون، بوصفهم الجماعة الأم والأكثر قدرة على التعبئة السياسية السلمية، بالسماح لهم بتكوين حزب سياسي، وفتح الباب أمام تعددية سياسية حقيقية، وإجراء انتخابات نزيهة وعادلة، بعد إلغاء قانون الطوارئ، اعتمادا على أن إجراءات من هذا القبيل ستتيح لهم فرصة ترجمة تواجدهم الاجتماعي إلى نفوذ سياسي مكافئ له، أو على الأقل إنهاء رحلة معاناتهم جراء فقدان المشروعية، والتي تجعل أعضاء الجماعة دوما في مواجهة حزمة من الاتهامات، التي تفضي بهم إلى محاكمة عسكرية، من قَبيل العمل على الاستيلاء على الحكم وتغيير الأوضاع القائمة في البلاد بالقوة، والانضمام إلى تنظيم سري محظور، وحيازة مطبوعات تحوي عبارات تحض على كراهية نظام الحكم، وتحريض الجماهير ضده، وفتح قنوات اتصال بعناصر من الجماعات التي تمارس العنف.

ربما لا يكون انحياز الإخوان المسلمين إلى الديمقراطية أخيرا نابعا من اقتناع فقهي وفكري من مكتملين، لكنه إفراز لدرس تاريخي وعوه جيدا، وهو أن العنف سيقابل بعنف مضاد، لن يكون بوسعهم، في ظل تفاوت القدرات بينهم وبين الدولة، أن يتحملوه، بل إنه كفيل، وكما حدث في مرات سابقة، أن يعيد الجماعة خطوات إلى الوراء، ويفقدها حتى الأشكال التحايلية التي تتبعها في التغلغل الاجتماعي ومداراة السلطة أحيانا، ومن ثم فلا مناص من التوسل بالإجراءات التي تتيحها الديمقراطية.

علاوة على ذلك لم يكن بوسع الإخوان أن يصموا آذانهم طيلة التاريخ عن الطروحات الكثيرة، التي ازدحمت بها الساحة الفكرية في التعامل معهم، والتي تراوحت في تناولها لهذه الجماعة بين النقد المغلف بالنصيحة والجلد الرامي إلى إقصائها بعيدا عن الحياة

السياسية والاجتماعية، باعتبارها جماعة تقليدية ستجرفها الحداثة أو ارتدادا سلفيا على المشروع التنويري الذي عرفته مصر في نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن المنصرم. ورتب هذا الوضع على الإخوان تحديا كبيرا، فكان عليهم أن يطوروا تصوراتهم السياسية، بقدر ما تسمح به البنية الداخلية للجماعة، فكريا ومؤسسيا، وحسب ما يتيحه لهم السياق السياسي/ الاجتماعي الذين يحيط بحركتهم.

لكن هذا لا يمنع من أن الإخوان قد حاولوا الاستفادة من «الانفتاح السياسي»، فهاهو مؤسس الجماعة ومرشدها الأول الشيخ حسن البنا، يقبل التعددية الحزبية، شريطة ألا يكون التعدد على أساس عقائدي، ويرى أن المعارضة جائزة عند إخلال الحاكم بأحكام الإسلام، أو تقاعسه عن تطبيقها، ويتقبل مبدأ الحكم الدستوري، الذي يعني في رأيه الحفاظ على الحرية الشخصية، وعلى الشورى، واستمداد السلطة من الأمة، وحق الشعب في مساءلة الحكام ومحاسبتهم، وبيان حدود كل سلطة من السلطات الثلاث (التشريعية والتنفيذية والقضائية)[٦].

وإذا كان الإخوان في أربعينيات القرن الماضي قد انتقدوا بشدة الأوضاع السياسية، في بعدها المؤسسي المتمثل في الأحزاب، وإطارها العام الذي تشكله القوانين والدستور، فإن احتكاكهم بالواقع السياسي، جعلهم يتخلون عن بعض ما كانوا يقتنعون به، ويبدون مرونة حيال التجربة الحزبية، وآليات الحكم في الدولة المدنية[٧]، الأمر الذي أهلهم بعد إطلاق «تعددية سياسية مقيدة» في مصر بإنشاء المنابر ثم قيام الأحزاب، إلى خوض غمار الانتخابات البرلمانية، بالتحالف مع حزب الوفد عام ١٩٨٤، وحزبَي العمل والأحرار عام ١٩٨٧، والدخول إلى البرلمان، وتقديم أداء فعال نسبيا، إذا قيس، بأداء ممثلي أحزاب المعارضة، والحزب الحاكم[٨]، ثم تكرار التجربة، دون تحالف مع أحد، في انتخابات ١٩٩٥، و٢٠٠٥.

---

(٦) أحمد موصلي، «مفهوم الدولة عند حسن البنا» ، مجلة الحوار، السنة الثامنة، العدد (٢٨)، ربيع ١٩٩٣، ص: ١١٥-١١٧.

(٧) د. حيدر إبراهيم علي، «التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية»، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية)، الطبعة الأولى، ١٩٩٦، ص: ١٩٦.

(٨) لمزيد من التفاصيل حول هذه النقطة انظر: عمار علي حسن، «أداء التحالف الإسلامي بمجلس الشعب خلال الفصل التشريعي الخامس: دراسة في الرقابة البرلمانية» في: د. صفي الدين خربوش (محررا)، «التطور السياسي في مصر ١٩٨٢: ١٩٩٢»، (القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية)، الطبعة الأولى، ١٩٩٤.

وتأسيسا على ذلك حرص الإخوان على تضمين مبادرتهم للإصلاح التي أطلقوها في مارس ٢٠٠٣، جزءا عن «الإصلاح الانتخابي»، نادوا فيه بكف يد السلطة والأمن عن التدخل في أي خطوة من خطوات العملية الانتخابية، وأن يسند أمر الانتخابات وتشرف عليها لجنة أو هيئة قضائية، يختارها المجلس الأعلى للقضاء، مسؤولة عن العملية الانتخابية بداية من جداول الناخبين، وحتى إجراء الانتخابات والفرز، دون تدخل من وزير العدل، ويكون لها الحق في الفصل فيما يعترض الدعاية الانتخابية، التي يجب أن تكون حقا للمرشحين كافة[٩]. وهذا الإجراء، إنما يعني في مضمونه وشكله، رفض ما تنادي به السلطة الحاكمة من تدرج في الإصلاح، لا يتم أبدا، كخطوة أولى فيه، إقرار انتخابات نزيهة وعادلة، تتيح للمتنافسين تكافؤا في الفرص والإمكانات، فمثل هذا العمل هو حرق لمراحل الإصلاح، قياسا على الأوضاع الراهنة.

ولحرق المراحل، سعى الإسلاميون، بعد تردد، إلى الدخول إلى الحياة السياسية الرسمية من باب الأحزاب، فكون شباب منسلخون من جماعة الإخوان المسلمين «حزب الوسط»، فلما رفضته لجنة الأحزاب، أعادوا المحاولة مرة أخرى، تحت لافتة «حزب الوسط المصري»، وحذا حذوهم شباب كانوا في السابق منضوين تحت لواء جماعة «الجهاد» فكونوا حزب «الشريعة»، وعلى منوالهم كون منتمون إلى «الجماعة الإسلامية» حزب «الإصلاح»، ولم تحظ هذه الأحزاب جميعا باعتراف قانوني، فبقيت تحمل اسم «أحزاب تحت التأسيس»، يحلم أصحابها بتغير الظروف، لصالح تمكينهم من ممارسة العمل السياسي المشروع، بعد طول حرمان واحتجاب.

وتحمل مضامين برامج هذه الأحزاب ما يبين انحيازها إلى الإسراع في الإصلاح، من منطلق أن هذا سيوفر لها الإجراءات التي تمكنها من تحسين تواجدها السياسي، أو بمعنى أدق توفير فرصة آمنة لها للصعود إلى سدة الحكم. فحزب الوسط ينادي في برنامجه بعدم احتكار أحد العمل الوطني، ويُلْبس هذا رداء فقهيا، من خلال وصف محتكر العمل

(٩) انظر نص «مبادرة المرشد العام للإخوان المسلمين حول المبادئ العامة للإصلاح في مصر»، على موقع الإخوان على شبكة المعلومات الدولية «الإنترنت»، (إخوان أون لاين).

- www.ikhwanonline.net

السياسي بأنه «مجرم آثم، لأنه يحرم الوطن كله، حاضره ومستقبله، من جهد أبنائه وعطائهم، ومن جهادهم بالنفس والمال والعقل والفعل في سبيله»[١٠]. وما يبرهن على أن «حزب الوسط»، لا ترقى له فكرة التدرج في الإصلاح، حسبما تريد السلطة، أنه تجاهل في برنامجه التعليق على أوضاع النظام السياسي الراهن في مصر، من قريب أو بعيد، مستعيضًا عن ذلك بوضع تصور نظري حول النظام السياسي الأمثل، من وجهة نظره، يقوم على التعددية، وجعل الأمة مصدر السلطات، واتباع مبدأ «التوكيل لا التمثيل» في اختيار البرلمانيين، وإطلاق حرية التنظيمات الأهلية والنقابات المهنية والعمالية[١١].

واستمرار الإسلاميين في توسل الديمقراطية طريقا للوصول إلى السلطة بعد عقود من اعتماد العمل المسلح لبلوغ هذا المقصد، له ما يبرره في نظر ممدوح إسماعيل أحد مؤسسي حزب «الشريعة»، الذي كونته مجموعة تنتمي إلى تنظيم الجهاد الذي كان يحرم في الماضي العمل الحزبي، إذ يرى أن هذا يمثل «استراتيجية للوصول إلى الجماهير، والخروج من خندق الإرهاب، الذي تحاول الحكومة وضع الجماعات الإسلامية فيه»، ويعترف بعد طول تجريب في الاتجاه المضاد أنه لا بديل أمام الجماعات الإسلامية سوى النشاط الحزبي بعد أن قيدت الحكومة كل قنوات الاتصال بالجماهير، التي كانت متاحة أمام هذه الجماعات، مثل قانون ضم المساجد كافة إلى وزارة الأوقاف، وقانون الجمعيات الأهلية، والقانون ١٠٠ لسنة ١٩٩٣ الخاص بالنقابات المهنية[١٢].

ولا ينتظر حزب الشريعة أي تدرج، في ضوء ربطه العنف الذي قامت به الجماعات السياسية ذات الإسناد الإسلامي، بالاستبداد القائم في البلاد، ففي نظره فإن هذا العنف مرده «فقدان حرية التعبير عن الرأي، وتجريم الاختلاف السياسي، ما أدى إلى حالة من الاحتقان السياسي، انفجر على أثرها العنف»[١٣]، ولذا يطالب الحزب بفتح قنوات الحوار والتفاهم بين القوى الوطنية فورا، ودعوة الجماعات الإسلامية على اختلافها لإبرام عقد

(١٠) رضا محمد هلال، الإصلاح السياسي والاقتصادي في فكر وبرامج الأحزاب الإسلامية تحت التأسيس، بحث قدم إلى مؤتمر الباحثين الشباب، الذي يعقده مركز بحوث ودراسات الدول النامية، في أبريل ٢٠٠٣، حول "نقد الإصلاح: خطابات وبرامج التغيير في العالم العربي واتجاهات الإدراك الشبابي: خبرة التسعينيات".

(١١) المرجع السابق.

(١٢) نفسه.

(١٣) نفسه.

اجتماعي جديد، قائم على احترام حقوق الإنسان وكرامته[١٤]. ومعنى «العقد الاجتماعي الجديد» أن الحزب يطمح إلى تغيير الأوضاع الراهنة كلية، أي أنه يميل إلى حرق المراحل في اتجاه الإصلاح، حسب الوجهة والمضمون الذي يحويه برنامجه.

أما حزب «الإصلاح»، فبدا متوائما مع «التدرج» في الإصلاح من خلال «واقعية سياسية» نسبية اتسمت بها رؤيته، منطلقا من شبه اعتذار عن أعمال العنف التي ارتكبتها الجماعات المتطرفة، ومعتبرا نفسه الجسر الذي يوقف نزف مقدرات الوطن في المواجهة بين «الإسلاميين» و«النظام»، وينقل الحركة الإسلامية من «الأمن» إلى «السياسة»، عبر اكتساب مظلة قانونية وسياسية، تتيح لها العمل في العلن، والاستفادة القصوى من الجسور التي يتيحها العمل السياسي العام في الالتحام بالجماهير. وتحدث برنامج الحزب عن «انتقال السلطة أو تقاسمها» بطريقة تحقق السلام الاجتماعي، «وفق ما تتيحه المنظومة الدستورية والقانونية من إمكانات للمشاركة السياسية»، ورضي بـ«تعددية مقيدة»[١٥]، باعتبارها أفضل لديه من هيمنة الحزب الواحد.

ثانيا: بين السلطة والمجتمع

يزاوج الإسلاميون بين الإصلاح من أعلى ومن أسفل، عبر خطابين متزامنين، الأول إلى الحاكم، يحضه على الإصلاح، والثاني إلى الناس يدعوهم إلى التغيير، انطلاقا مما تؤسسه الآية القرآنية الكريمة «إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم». ومن ثم نجد مبادرة الإخوان المسلمين للإصلاح تشدد على إصلاح الأخلاق، وفي الوقت نفسه، تحشد حزمة من المطالب السياسية، التي تراها ضرورة لتحقق هذا الإصلاح المنشود، وتلمح إلى إمكانية التنسيق مع السلطة القائمة في هذا المضمار، وهو ما تجليه المبادرة تلك في قولها: «إن القيام بريادة هذا الإصلاح لا تقوى عليه حكومة، ولا أي قوة سياسية منفردة، بل هو عبء يجب أن يحمله الجميع، وأن المصالحة الوطنية العامة، التي تؤدي إلى تضافر الجهود جميعا، هي فريضة الوقت، ليس لمجرد الوقوف ضد المخططات الهادفة إلى استباحة المنطقة، بل للنهوض من عثراتنا، وعلاج مشاكلنا»[١٦].

(١٤) نفسه.

(١٥) نفسه.

(١٦) نص مبادرة الإخوان للإصلاح، مصدر سابق.

وفي مجال التغيير من أسفل لم يغير الإخوان مسلكهم المتميز عن بقية الجماعات السياسية ذات الإسناد الإسلامي، بالتركيز على الإصلاح الإخلاقي، باعتباره شريطة نفسية وفلسفية لشتى مناحي الإصلاح، الأمر الذي تجليه مبادرتهم للإصلاح في مصر، حين تقول: «لا مناص لمن يريد الإصلاح أن يسعى إلى تطهير جوهر الشخصية المصرية وإعادة بنائها، ولاسيما الأجيال الجديدة، على أساس من الإيمان والاستقامة والأخلاق، وإلا كان الإصلاح كمن يحرث في الماء، أو يبني في الهواء»[١٧]. ولأجل بلوغ هذا المقصد نادت المبادرة بتأكيد احترام ثوابت الأمة الإيمانية، وتربية النشء على الأخلاق الفاضلة، وإطلاق حرية الدعوة إلى الإسلام، وحث الناس على الالتزام بالعبادات، والتمسك بالمعاملات الكريمة، وتنقية أجهزة الإعلام من كل ما يتعارض مع أحكام الإسلام[١٨].

وتبلورت هذه الرؤية بشكل أكبر في الشق الخاص بالإصلاح الاجتماعي في مبادرة الإخوان، حيث نادوا بـ«تحقيق الربانية والتدين في المجتمع، والحفاظ على الآداب العامة، وتعزيز مؤسسات النظام الاجتماعي .. ورعاية الأسرة، وبالذات المرأة والشباب والأطفال، والحفاظ على الكيان الأسرى الشرعي أساسا للمجتمع وحاضنا للنشء وبيئة صالحة للتربية، والتصدي لمحاولة الخروج عليها ... ومحاربة الجرائم والفساد، وإحياء نظام الحسبة، وإقامة العدل الاجتماعي وتوفير العمل والكسب، والعناية بالصحة العامة، وإصلاح التربية والتعليم، وتنظيم السياحة»[١٩].

وفي تبني الإصلاح من أعلى تدعو مبادرة الإخوان إلى «التمسك بالنظام الجمهوري البرلماني الدستوري الديمقراطي في نطاق مبادئ الإسلام»، و«الإقرار التام بأن الشعب هو مصدر جميع السلطات، بحيث لا يجوز لأحد أو حزب أو جماعة أو هيئة، أن تدعي لنفسها حقا في تولي السلطة أو الاستمرار في ممارستها إلا استمدادا من إرادة شعبية حرة، والالتزام بمبدأ تداول السلطة واحترامه، عبر الاقتراع العام الحر النزيه .. وتأكيد حرية تشكيل الأحزاب السياسية، وحرية الاجتماعات الجماهيرية، والدعوة إليها والمشاركة فيها في نطاق سلامة المجتمع وعدم الإخلال بالأمن العام، وإقرار حق التظاهر السلمي..

(١٧) المصدر السابق.

(١٨) نفسه.

(١٩) نفسه.

وتمثيل الشعب في مجلس نيابي منتخب انتخابا حرا، ولمدة محدودة، وضمان حق كل مواطن ومواطنة في المشاركة في هذه الانتخابات متى توافرت فيه الشروط التي يحددها القانون، وإبعاد الجيش عن السياسة، وعدم استعانة سلطة الحكم به بالطريق المباشر أو غير المباشر لفرض إرادتها وسيطرتها، الدفاع مدنيا وسياسيا، وأن تكون الشرطة وجميع أجهزة الدولة الأمنية وظائف مدنية كما ينص الدستور، وتحديد مهامها في الحفاظ على أمن الدولة والمجتمع، وعدم تسخيرها للحفاظ على كيان الحكومة، أو اتخاذها أداة لقمع المعارضة، ووضع نظام يحكم عملها.. وتحديد سلطات رئيس الجمهورية، بما يجعله رمزا للمصريين، فلا يترأس أي حزب سياسي، ويكون بعيدا كل البعد عن المسؤولية التنفيذية للحكم، وتحدد مدة رئاسته، بما لا يتجاوز فترتين متتاليتين، وإلغاء القوانين سيئة السمعة، وخصوصا قانون الطوارئ، وقانون الأحزاب، وقانون المدعي الاشتراكي، وقانون مباشرة الحقوق السياسية، وقانون الصحافة، وقانون النقابات وغيرها، والإفراج عن المعتقلين السياسيين، وإعادة النظر في الأحكام الصادرة من محاكم استثنائية عسكرية، والقضاء على ظاهرة التعذيب داخل مقار الشرطة»[٢٠].

وعلى هامش الإخوان، أو نتاجا لتواجدهم القوي على الساحة السياسية، جاءت تجربة «حزب العمل» المجمد حاليا، لتميل أكثر إلى التغيير من أعلى، دون إهمال الجماهير كسند في المعركة ضد النظام الحاكم. وحزب العمل هنا كان في سنوات ما قبل التجميد يمثل فصيلا من الحركة الإسلامية، وليس مجرد حليفٍ مؤقتٍ للإخوان، وهي المسألة التي حرص الحزب على تأكيدها، حين نفى أن يكون تحالفه مع الإخوان «مجرد تكتيك انتخابي يعبر عن صفقة طارئة، بل استراتيجية وغاية كبرى، ترمي إلى إقامة الدولة الإسلامية»[٢١]، الأمر الذي انعكس في الخطاب السياسي للحزب ورهاناته في الداخل، وعلاقته الخارجية، بدءا من مؤتمره الخامس الذي عقد عام ١٩٨٩، ليعيد إلى الأذهان ما كانت تفعله حركة مصر الفتاة، التي انتمى إليها في شبابه إبراهيم شكري زعيم حزب العمل، من تقلب بين الاشتراكية والإسلام.

(٢٠) نفسه.

(٢١) د. علا أبو زيد، «الوظيفة العقيدية للأحزاب السياسية ذات التوجه الإسلامي في ظل سياسات التحول الديمقراطي»، في: د. نازلي معوض أحمد (محررا)، «الليبرالية الجديدة»، (القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية)، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠، ص: ٢٧٤.

ولم يلبث الحزب أن باعد بينه وجماعة الإخوان في بعض الوسائل التي تقود إلى التمكن أو تحصيل السلطة. وقد بلور مجدي حسين أمين عام الحزب هذا التوجه في خمس نقاط، على النحو التالي[٢٢]:

١. ضرورة ممارسة الحركة الإسلامية للعمل السياسي المباشر، لأن انسحابها من السياسة يحولها إلى مجرد جماعات ضغط حول قضايا متناثرة أغلبها أخلاقي، وأهمية ألا تقتصر الحركة على الأنشطة التربوية والاجتماعية، بل تبلور رؤية إسلامية بديلة لتنظيم المجتمع، في مواجهة برنامج وممارسات السلطة الحاكمة، ومختلف الفرق والأحزاب العلمانية.

٢. مقاومة سياسات وقرارات الحكومة واجب شرعي، ولا يجب الاكتفاء بمجرد الانتظار للحظة إقامة النظام الإسلامي، بل إن الوصول إلى هذه اللحظة يستتبع عشرات أو مئات المعارك الصغرى والمتوسطة، التي يكتشف الجمهور من خلالها ضرورة تولي الإسلاميين مقاليد الحكم.

٣. عدم تحريم العمل الحزبي، فالإسلام إن كان يوجه الأمة في اتجاه واحد، فإن هذا التوجه العام يفتح المجال واسعا لكثير من الاجتهادات، وتنوع الآراء وتعددها في إطار الإسلام.

٤. الانشغال بقضية التربية أو التنشئة لن يؤدي إلى أَسْلَمة المجتمع تدريجيا دون مصادمات مع السلطة، واعتماد خطة التغيير الإسلامي على تغيير المجتمع فرد تلو الآخر، مسألة غير واقعية، لا أساس لها من القرآن والسنة، ولا السيرة النبوية أو التاريخ، ولا يمكن ربطها بشرط الأغلبية.

٥. ضرورة الالتحام بالجماهير لحماية العمل الإسلامي. والمقصود هنا هم عامة الناس وليس مجرد اللصيقين بالمواقع التنظيمية للإسلاميين. وهذا الالتحام لن يتأتّى إلا من خلال المواقف السياسية المتتالية، المدافعة عن مصالح المستضعفين، بما يقود إلى كسب تعاطف الأغلبية الصامتة.

أما حزب الوسط فانحاز إلى ضرورة التغيير من أسفل، حين اعتبر في برنامجه أن

(٢٢) مجدي حسين، «التوجه الإسلامي لحزب العمل: حول فقه التغيير السياسي» مجلة «منبر الشرق»، السنة الثالثة، العدد رقم (٧)، مايو ١٩٩٣، ص: ٨١ - ١٠٦.

تدهور الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية في مصر مردها التأزم الحضاري، الذي يعني تصدع منظومة القيم الاجتماعية، والتي أدت إلى بروز ظواهر غريبة على مجتمعنا مثل الاعتداء على المحارم جسديا وجنسيا، وشيوع استباحة المال العام، وتفشي الفساد الوظيفي، وانتشار العنف بشتى صوره، وغياب العدالة الاجتماعية. ويواجه برنامج الحزب هذه المشكلات باستنهاض دور المؤسسات الاجتماعية والدينية، وتطوير رسالة أجهزة الإعلام والثقافة، وشحذ همة المراكز القانونية والبحثية والإعلامية. ويعوِّل الحزب على التعليم في هذا المضمار، من خلال وضع مناهج تعزز «الثوابت الوطنية» وتحافظ على التماسك الاجتماعي والثقافي، وأن يكون للأمة دور في تحديد محتوى العملية التعليمية وتمويلها عبر الهبات والأوقاف والتبرعات، بحيث يتم التحرر من سيطرة الدولة على برامج التعليم ومناهجه[٢٣]، وهي المسألة التي يرى فيها «الإسلاميون» عائقا أمام تمكنهم الاجتماعي، إذ تنطوي مناهج التعليم، في نظرهم، على ما يباعد بين الناس والأفكار التي تتبناها الجماعات السياسية ذات الإسناد الإسلامي، وعلى النقيض فإن إسناد العملية التعليمية إلى المؤسسات الأهلية يمكن هذه الجماعات من أن تشارك بقوة، بوصفها الأنشط داخل المجتمع الأهلي، في العملية التعليمية.

وهذا الانحياز إلى العمل الأهلي تجلى أكثر في دعوة الحزب إلى إصلاح نظام الوقف، بما يؤهله للقيام بالدور الاجتماعي المنوط به، عبر احترام إرادة الواقف، والالتزام بالشروط التي يضعها لصرف ريع ما أوقفه، واستقلال مؤسسة الوقف عن الجهاز البيروقراطي الحكومي، وإنهاء المعوقات التي تجعل المواطنين يحجمون عن الوقف، وفتح الطريق أمام أوقاف جديدة، تخصص لتمويل الأنشطة الاجتماعية والاقتصادية. وتجلى هذا التوجه، كذلك، في دعوة الحزب إلى إطلاق حرية التنظيمات الأهلية والنقابات المهنية.

لكن لأنه ليس من الممكن أن تتحقق هذه الأهداف في ظل الأوضاع القائمة، لم يغفل برنامج الحزب ما يتوجب إصلاحه من أعلى، إذ طالب بتغيير النظام السياسي برمته من «الدولة» إلى «الأمة»، وتغيير الأوضاع القانونية الحالية التي تحكم تكوين المؤسسات، واستقلال المؤسسات الدينية (الأزهر والكنيسة) عن أجهزة الدولة، وانتخاب القائمين عليها لا تعيينهم.

(٢٣) رضا محمد هلال، مرجع سابق.

ويراهن «حزب الشريعة» على التغيير من أسفل، فيجعل للأمة دورا محوريا في جميع المناحي السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وينادي بحوار بين القوى السياسية كافة، وتفعيل العمل النقابي. لكن في سبيل ذلك، يطالب بإصلاح من أعلى عبر تحرير العمل الأهلي من القيود الصارمة التي فرضتها القوانين الجديدة عليه، ورفع الدولة أيديها عن المجتمع المدني.

أما حزب الإصلاح، ففي مواءمته للواقع السياسي الراهن وتطلعه إلى تغيير تدريجي يتيح للإسلاميين مع الزمن موقعا أفضل في الحياة السياسية، عول على إصلاح من أعلى يقوم به النظام الحاكم، من خلال احترام الحريات العامة، وإجراء انتخابات نزيهة وعادلة، وإطلاق حرية تأسيس الروابط والمنظمات والجمعيات السياسية (الأحزاب) والثقافية والعلمية والثقافية.

ولا يمكن في هذا المضمار أن نهمل «الإسلاميين المستقلين»(٢٤) في تقديرهم لاتجاه الإصلاح. وهؤلاء يعولون أكثر على القاعدة العريضة، فالمستشار طارق البشري، يؤسس على تصوره للهوية الدينية التي يراها المحرك الأوحد أو الأول في تعبئة الجماهير التي تقودها النخبة ويسعى إلى بناء تيار سياسي غالب في المجتمع، يمثل الأمة في عموميتها، ويستوعب القاسم المشترك الأعظم مما تنادي به كل القوى. ويرى الدكتور سليم العوَّا ضرورة توجيه الشباب إلى التفقه المتكامل في شؤون دينه ودنياه، ثم تحديد دور ذوي الوعي الديني المتميز في النهضة الوطنية والاجتماعية. ويؤمن الدكتور كمال أبو المجد بأن التغير الحقيقي لا بد أن تشارك فيه الجماهير عن اقتناع، وأن يحمل لها أملاً في غد أفضل. أما فهمي هويدي فينادي بضرورة إعلان «حزب إسلامي رشيد»، يتبنى مشروعا حضاريا، يتعامل مع الواقع المعيش على أساس تعاليم الإسلام(٢٥).

(٢٤) أطلق هذا المصطلح على الرموز المتعاطفة مع بعض فصائل الجماعات السياسية ذات الإسناد الإسلامي، دون أن تنخرط في صفوف هذه الجماعات، أو تنضم إلى «الإسلام المؤسسي» أي الرسمي، أو إلى الأحزاب والنقابات. وفي مقدمة هؤلاء الدكتور أحمد كمال أبو المجد، والدكتور محمد سليم العوا، والمستشار طارق البشري، والأستاذ فهمي هويدي، الذي يرفض بدوره هذه التسمية، وينعتها بالخاطئة، لأنها في نظره تعبر عن وعاء سياسي. في حين أن هؤلاء لهم حضور اجتماعي وثقافي مهم. انظر في هذا الصدد:

- د. محمد حافظ دياب، «الإسلاميون المستقلون: الهوية والسؤال»، (القاهرة - ميريت للنشر والمعلومات)، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢، ص: ١٣-٣٢.

(٢٥) المرجع السابق، ص: ١٧٧، وص: ١٨٢.

ثالثا: جدل الداخل والخارج

يميل الإسلاميون بحكم الأيديولوجيا إلى رفض أن يكون التغيير «بيد عمرو» أي من الخارج، فهم بحكم تكوينهم الفكري والنفسي، يرفضون الكثير مما يأتي من الغرب، ويربطون أي محاولة خارجية ضاغطة في اتجاه إصلاح الأوضاع السياسية في البلدان الإسلامية بالهيمنة الاستعمارية، بل يذهبون إلى حد إحالة هذه المحاولة إلى استراتيجية غربية ترمي إلى النيل من الإسلام ذاته.

وتحفل الأدبيات الأولى للجماعات السياسية ذات الإسناد الإسلامي بهذا التصور، فها هو كتاب «الفريضة الغائبة» لمحمد عبد السلام فرج، الذي يعد «النص» الأساسي الذي دار حوله فكر «تنظيم الجهاد»، وكتاب «ميثاق العمل الإسلامي»، الذي يعتبر «دستور» الجماعة الإسلامية، وكذلك وثيقة «حتمية المواجهة» للجماعة نفسها تحتشد بما يفيد بأن «العدو الخارجي» للحركة الراديكالية الإسلامية المصرية يتمثل في الغرب عموما خصوصا المؤسسات الدينية، والولايات المتحدة التي هي (الطاغوت الأكبر) في نظر هذه الحركة، وإسرائيل، إلى جانب حكومات الدول الإسلامية ما عدا التي تطبق «الشريعة الإسلامية»[٢٦]. وقد فصلت وثيقة «معالم العمل الثوري» لتنظيم الجهاد هذه النقطة، حين ذكرت أن «ما يسمى بالقوتين العظميين (الولايات المتحدة والاتحاد السوفيتي) إن هي إلا قوى تسعى إلى تكريس الجاهلية واستنزاف الشعوب. وإن هيئة الأمم المتحدة أفرزتها الجاهلية الحديثة، وما هي إلا جسد متهالك من حيث الدور، ولا تستطيع إلا خدمة مصالح القوى الجاهلية المتحكمة فيها. وإن شعوب العالم المحتلة إن هي إلا شعوب مقهورة دون حقها، وما زالت قوى الاحتلال تمارس دور القرصنة عليها في ظل غياب الرادع الإسلامي العادل. وإن لليهود أطماعا عالمية يسعون إلى تحقيقها من خلال منظمات أخطبوطية لها تواجد دولي نشط، ولها حجم كبير من التأثير على مراكز صنع القرار في العالم. وإن الرأسمالية العالمية هي صورة جديدة من صور الاحتلال المقنّع الذي يسعى إلى السيطرة على مقاليد الأمور في العالم، كما يسعى إلى تحقيق أطماع ورغبات الدول

---

(٢٦) د. حسن بكر، «العنف السياسي في مصر: أسيوط بؤرة التوتر- الأسباب والدوافع» (١٩٧٧ - ١٩٩٣)، (القاهرة: مركز المحروسة للبحوث والتدريب والنشر)، كتاب المحروسة رقم (١٥)، الطبعة الأولى، ١٩٩٦، ص: ٧٨.

الرأسمالية في الدول الخاضعة لها سواء بتحطيم عقائد شعوبها أو النظم الحاكمة فيها ،بهدف نزح مواردها الاقتصادية والبشرية لتحقيق مصلحة كبار الرأسماليين»(٢٧). ومن قبل وضع سيد قطب في كتابه «المستقبل لهذا الدين» رؤيته حول العداء، الذي يكنه الغرب عموما للإسلام، والجهود التي يبذلها في سبيل عرقلة «الصحوة الإسلامية»، وكيف أن هذه الصحوة ستنتصر في النهاية على أعدائها، وتعيد أمجاد الحضارة الإسلامية.

ولم يقف تنظيم الجهاد عند حد توصيف حالة الغرب وانتقاد علاقة «التبعية» و«الموالاة له» بل تضمنت وثائقه اقتراحات لمواجهة «الغرب» عموما، منها التصدي لكافة أشكال هيمنته، وشن حرب فكرية على ما يطرحه من أفكار لوأدها في مهدها، بما ينقل المعركة إلى أرض العدو ويحوله إلى موقع الدفاع، والتخلص من الارتباط بالغرب أو الشرق وتحرير القرار السياسي بتحقيق الاكتفاء الذاتي وقيام سوق إسلامية مشتركة، وتوعية الأمة نحو المقاطعة لكافة البضائع والخدمات الواردة من الغرب وإسرائيل، والتصدي لمحاولات الغرب تقويض المشروعات الإسلامية بالتواطؤ من الأنظمة الحاكمة، واستعادة رؤوس الأموال الإسلامية من البنوك الأجنبية، وكسر الطوق الخلفي الذي يفرضه الغرب الأوروبي بالتفافه حول الجسد الإسلامي في دول القارة الأفريقية(٢٨).

وقد انعكس هذا التصور المبدئي على رؤية الحركة الإسلامية المصرية لمشروع «الشرق الأوسط الكبير»، الذي أطلقته الولايات المتحدة كمبادرة للإصلاح في العالم العربي من وجهة نظرها. فما إن أُعلن عن هذا المشروع حتى سارع الإخوان إلى رفضه، واصفين إياه في بيان للمرشد العام مهدي عاكف بأنه « طريقة لفرض الوصاية أو العودة لعهود الانتداب من جديد بشكلٍ كاملٍ وشاملٍ، تفتق ذهن الإدارة الأمريكية عنها، في شكل مبادرة قديمة جديدة، أُطلق عليها مشروع (الشرق الأوسط الكبير)، الذي يُعَدُّ الكيان الصهيوني أحد ركائزه الأساسية. وقد اتخذت الإدارة الأمريكية مسألةَ الاستبدادِ والطغيان وسحق

(٢٧) انظر: نبيل عبد الفتاح ، الوجود والحدود: الجماعات الإسلامية المصرية والتسوية والتطبيع، في محمد نزال، « الحركات الإسلامية في مواجهة التسوية»، (بيروت: مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق)، الطبعة الأولى، ١٩٩٥، ص: ١٧٦ / ١٧٧، نقلا عن وثيقة «معالم العمل الثوري»، التي أصدرها تنظيم الجهاد في مطلع عام ١٩٨٨.

(٢٨) إبراهيم البيومي غانم، «الغرب في رؤية الحركات الإسلامية المصرية»، مجلة القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، العدد رقم (١٣٠)، سبتمبر ١٩٩٣، ص: ٦٧.

الكرامة الإنسانية للمواطنين في العالم العربي والإسلامي، والعصف بحقوقهم القانونية وحرياتهم العامة، وشيوع الفساد، والتخلف الحضاري، وانتشار الفقر، وقلة الإنجازات في المجالات الاقتصادية والاجتماعية، مبررًا لإطلاق هذه المبادرة .. ونسيت أو تناست أنها الداعمة القوية لكل صنوف الديكتاتورية والاستبداد، وأنها تخطط دائمًا لبقاء الدول العربية والإسلامية في عزلة عن العلم والتقدم، وأنها تستغل الظروف الاقتصادية المتردية لهذه الدول لمزيد من التبعية لها، والدوران في فلكها»[٢٩].

وانحاز الإخوان إلى الإصلاح من الداخل «بيدنا»، وأسسوا مبادرتهم للإصلاح على «رفض كل صور الهيمنة الأجنبية وإدانة كافة أشكال التدخل الأجنبي في شؤون مصر والمنطقة العربية والإسلامية»[٣٠]، ومن قبلها بيان الرد على مشروع «الشرق الأوسط الكبير»، الذي جسده هو الآخر هذا التوجه بجلاء حين قال:«إن مسألة التحديث والإصلاح على المستوى السياسي والاقتصادي والاجتماعي لابد وأن تنبع من داخل الشعوب العربية والإسلامية، حتى تكون متسقةً ومتوافقةً مع هوية الأمة وخصوصيتها الثقافية وميراثها الحضاري، ولضمان ديمومتها واستمرارها، وكي نَدرأ عن أنفسنا مَغبَّة التدخل والوصاية، وفرض قيم تهدد أمننا واستقرارنا»[٣١]. ولم يكتف الإخوان بالرفض، بل دعوا إلى وقفةٍ جادةٍ من الأنظمةِ الحاكمةِ، ومؤسساتِ المجتمع المدني والأحزاب والقوى السياسية والشعوب ضد الولايات المتحدة، بأخذ زمام المبادرة والإسراع في إجراءات إصلاح حقيقية، ثم أقدموا هم أنفسهم بعد ذلك على طرح مبادرة للإصلاح.

ورغم أن الأحزاب الإسلامية تحت التأسيس أعلنت برامجها قبل إطلاق «مشروع الشرق الأوسط الكبير»، والجدل الدائر حول اتجاه الإصلاح (من الداخل أم من الخارج)، فإن هذه البرامج انطوت على مبادئ عامة ترفض الهيمنة الأجنبية، وتشدد على الخصوصية الحضارية، ما يعني في خاتمة المطاف إنها تنحاز إلى الإصلاح من الداخل. فبرنامج «حزب الوسط»، ينادي بـ«ضرورة قيام الأمة بصيانة أمنها القومي، وتنفيذ مشروعها الحضاري

(٢٩) انظر نص البيان على موقع الإخوان المسلمين على شبكة الإنترنت، إخوان أون لاين، وقد صدر البيان في الرابع من مارس عام ٢٠٠٤.

(٣٠) مبادرة الإخوان للإصلاح، مصدر سابق.

(٣١) نص بيان الإخوان ردا على إعلان «الشرق الأوسط الكبير»، مصدر سابق.

المتميز»، وينبه حزب الشريعة إلى إدراك «موقعنا من الصراع الكوني الحاصل، والمسمى تارة النظام العالمي الجديد وتارة أخرى بالعولمة، وحين يصل إلى منطقتنا يترجم على أنه السوق الشرق أوسطية، التي تقوم لتحقيق أهداف إسرائيل، واستغلال ثرواتنا»[٣٢]. أما حزب الإصلاح فيعبر أحد رموزه عن موقفه في هذا المضمار حين يقول: «الأطروحات الاقتصادية والسياسية مثل الشرق أوسطية والمتوسطية هي مشروعات تهدف إلى إلغاء الهوية العربية، ودفن أي مشروع للنهضة يستند إلى الإسلام والعروبة»[٣٣].

لكنَّ هناك أمرًا لا يمكن إغفاله في هذا المقام، هو أن «الإسلاميين»حاولوا، شأنهم شأن كثيرين في مصر، استغلال التطور الأخير في النظام الدولي ، لتفكيك السياق الداخلي الاستبدادي المتصلب، اعتمادا على لحظة تفاؤل وطنية وليست انتهازية، سرت، وربما تتراجع الآن تدريجيا، بفعل ما جرى في العراق على أنه قد قدم درسا بليغا للأنظمة الحاكمة في العالم العربي، التي لا يريد أي منها أن يجد نفسه في موقع نظام صدام حسين، من زاوية علاقته بالجماهير العراقية الغفيرة، وممارساته التي جعلته مجرد قشرة صلبة تحوى بداخلها هواء مشبعا بالفساد. وعلى سبيل المثال لا الحصر حاول الإخوان فتح باب للحوار مع «الآخر»، الأوروبي الذي يمثل بابا أيضا للأمريكي، من خلال لقاء تم بالقاهرة في الثالث والعشرين من شهر أبريل عام ٢٠٠٣ رتبه المفكر المصري وناشط حقوق الإنسان المعروف الدكتور سعد الدين إبراهيم، ضم دبلوماسيين أوروبيين وكنديين وثلاثة من قادة الإخوان[٣٤].ورغم أن هذا اللقاء لم يسفر عن اختراق ملموس في الواقع، إلا أنه برهن على عدم ممانعة «الإخوان» من التعاون أوالتفاهم مع الآخر الغربي، في سبيل تمكينهم في الداخل.

(٣٢)رضا محمد هلال، مرجع سابق.

(٣٣) كمال السعيد حبيب، «الحركة الإسلامية من المواجهة إلى المراجعة»، (القاهرة : مكتبة مدبولي)، الطبعة الأولى ٢٠٠٢، ص: ١٥٤.

(٣٤) جريدة «الحياة»، التي تصدر في لندن باللغة العربية، ٢٤ أبريل ٢٠٠٣.

الفصل الثالث

من أجل إصلاح الرؤية السياسية لـ «الإسلاميين»

لا ترتبط المناداة بـ«تجديد» الرؤية الدينية المصرية، في جانبها الفقهي والدَّعَويّ، بتداعيات ترتبت على حدث ١١ سبتمبر شملت مطالب محددة زاوجت بين «تعديل مناهج التعليم الديني» و«الإصلاح السياسي»، بل تضرب جذورا عميقة، تعود إلى قرنين متكاملين من الزمن، ما يرفع أي حرج عن أولئك الذين يطالبون، الآن وهنا، بتحديث الفقه الإسلامي، وينفي عن بعضهم تهمة الرضوخ لشروط خارجية، والتي طالما أنتجت عنادا، صنعته بعض الصدور الضيقة، التي تفتقر إلى التسامح، والعقول المتكلسة التي تفتقد القدرة على الإبداع، وإنتاج رؤى تلائم واقعا يتجدد باستمرار، مع أن «النص الإسلامي المؤسس» وهو «القرآن الكريم»، مفتوح على تأويلات عدة، بعضها يتجاوز التفسير الحرفي، ويربط الآيات بسياقها الاجتماعي «سبب النزول»، ويتعامل مع ما أورده السلف على أنه أقوال بشر لا يجب أن تضفى عليها أي قداسة، ولا يتمتع أصحابها بحصانة مهما علت منزلتهم ، لأنه «لا كهنوت في الإسلام»، ولأن الخَلَف أدرَى بواقعهم، وأكثر قدرة على التكيف معه، ممن عاشوا في الأزمنة الراحلة.

وقد جاد الزمان أيام الحملة الفرنسية بأزهري مستنير، هو الشيخ حسن العطار، الذي استفاد من تعليمه «الإحاطي» أو «الموسوعي» الذي امتزج فيه «التراث» بـ«التجديد»، والرؤية الحضارية الإسلامية بالعطاء الحضاري للغرب. ثم رمت الدولة المصرية بثقلها وراء العملية التعليمية المدنية من خلال إرسال البعثات إلى أوروبا، فرشح نتاجها على الرؤية الدينية التقليدية، فأثمرت رموزا دينيين، إصلاحيين في مقدمتهم الإمام محمد عبده، الذي بدوره، ترك بصمات واضحة في جيل أزهري بأكمله، تجلت ملامحها في كتابات وآراء مصطفى عبد الرازق والمراغي وأمين الخولي، على سبيل المثال.

لكن هذه المحاولات الإصلاحية، التي أخذت شكل «لَبْرَلة» الرؤية الدينية، في جانبها المتعلق بفقه «الواقع»، لم تأخذ طريقها إلى النمو التدريجي، لتصل إلى «التمكن» الكفيل

بإخراج الحالة الدينية المصرية من الجمود الذي ران عليها قرونا عدة، بينما كان يجدر بها، إثر توافر عوامل كثيرة لها، أن تتجدد باستمرار، وتقدم للعالم الإسلامي برمته تجربة يمكن الاسترشاد بها أو اتباعها.

١ ـ ما حال دون التجديد السياسي للحركة الإسلامية

وهناك عناصر عدة حالت دون أن تواصل البذرة التي غرسها الإمام محمد عبده نموها وترعرعها، فتفتح نوافذ التصور الديني على المنتج الفكري لـ«الآخر»، فتكرر التجربة الفريدة التي حدثت في عصر الخليفة العباسي المأمون لتنتهي الأمور إلى ما آلت عليه، حيث يعلو صراخ التطرف على صوت الاعتدال. وتجنح الرؤية إلى التعصب دون التسامح، ويركن الفهم إلى الجمود دون التجدد، وتلتفت الأعناق إلى الوراء، فلا ترى ما تحت الأقدام ولا ما يرنو في البعيد. ويمكن إجمال هذه العناصر في النقاط التالية:

أ – الخبرة السيئة للاستعمار: فسلوك الاستعمار الفرنسي والإنجليزي في المجالات العسكرية والاقتصادية والسياسية رشح بقوة على ما وراء الحملات العسكرية، التي قبضت على القطر المصري، من حضارة فكرية وعلمية، بل طغى عليه، فلم يعد المصريون، ينظرون إلى الأجانب الجاثمين على أرضهم إلا من منظور «الحروب الصليبية»، و«الاستغلال» أو «فائض القيمة التاريخي»، وبعد الاستقلال بدا بعض الغرب في نظر أتباع الحركة الإسلامية المصرية هو السند القوي للنظام «العلماني» في مصر . ولأن الإسلام كان في طليعة المقاومة دوما، حتى في الأوقات التي كانت النخبة الليبرالية المصرية أيام ثورة ١٩١٩ تأخذ على عاتقها التفاوض من أجل الاستقلال، فإن إمكانية التعامل مع «الأفكار الليبرالية» الغربية على محمل «التلاقح الحضاري» أو حتى حسب منطق «بضاعتنا رُدّت إلينا»، كانت تجد أمامها حواجز وعوائق، من الصعب النفاذ منها أو تخطيها بيسر وسهولة.

وانطبع هذا التصور فيما بعد على أدبيات «الحركة الإسلامية المصرية» في مرحلة ما بعد الاستقلال، إذ نظرت إلى الغرب على إنه «كافر» و«استعماري» و«دار حرب» يجب الجهاد كي تتحول على «دار إسلام». ثم نظرت هذه الحركة بعين الريبة إلى كل ما يرد من الغرب حتى لو كان في حقل الأفكار والمعارف، خصوصا الإنسانيات. وبدا لها أن إنتاج معادل للتجربة السياسية الغربية، في اصطلاحاتها وإجراءاتها، أمر في غاية الضرورة.

ومن ثم حفلت كتابات الرعيل الأول من «الجماعة الإسلامية» و«تنظيم الجهاد» ومن قبلهما «الإخوان المسلمون» بحديث عن «الشورى» لا «الديمقراطية»، و«البيعة» بدلا من «الانتخاب»، و«مجالس الشورى» وليس «البرلمانات»، و«الأمة» لا «الدولة» و«الخلافة» لا «الإمبراطورية»..إلخ.

ولم يقف الأمر عند حدود المصطلحات والمفاهيم العامة، بل امتد إلى الإجراءات العملية، في محاولة عاجزة لإنتاج بديل سياسي ينهض بواقع مغاير، لذلك الذي كان عليه المسلمون الأوائل، الذين أفرزوا تجربة سياسية ناضجة، جديرة بالاحترام، قياسا إلى عصرهم، وما كانت عليه الأمم والإمبراطوريات التي عاصرتهم.

ب - إجهاد ما بعد الاستقلال: فإزاحة الاستعمار الإنجليزي لم ترتب للحركة الإسلامية المصرية وضعا أكثر أمنا وانفتاحا، بل حدث العكس، ففي ظل الصراع على السلطة عقب الاستقلال مباشرة، وجدت هذه الحركة ممثلة في «جماعة الإخوان المسلمين» متهمة بالخيانة، و«التطرف» ثم «الإرهاب» الذي وصمت به عشرات الجماعات التي خرج بعضها من عباءة الإخوان ونشأ بعضها ليضارعها وينافسها قامة وقيمة، والبعض الثالث أفرزته بيئة خاصة بعيدا تماما عن تأثير الإخوان. وهذا الوضع المتأزم، جعل خطاب هذه الحركة بشتى جماعاتها وتنظيماتها متأزما أيضا، رافضا للحوار، ومتشككا في نوايا النظام الحاكم، يقدم «الأمني» على «الفكري» ويأخذ بالحيطة في كل ما يبدر عنه. وفي ظل هذا التربص والالتباس، لم يتوافر المناخ الذي يسمح للجماعات الإسلامية المصرية بأن تطور خطابها الفكري والسياسي، نحو أي توجه «ليبرالي» أو غيره.

ج- إخفاق الليبراليين المصريين: فمحاولاتهم لم تجد طريقا إلى النجاح الصريح، الذي يؤسس- حتى لو أزاحته حركة سياسية عابرة أو عارضة أو ذات شرعية قانونية وسياسية في إطار التعددية وتداول السلطة - تيارا اجتماعيا قويا يحمل رايته، ويدافع عن أفكاره، ويجاهد من أجل الوصول إلى سدة الحكم، أو حتى التسيد الاجتماعي الناصع. وانتهت الليبرالية المصرية، تحت وطأة الشمولية، إلى بعض أفكار يهمس بها أناس معتكفون في أبراجهم العاجية، ينتج بعضهم أفكارا، لا تجد صدى سوى لدى قلة محدودة.

هذا بالطبع أثر سلبا على تصورات الحركة الإسلامية المصرية، التي رأى أتباعها، أن التيار الليبرالي أفلس في تقديم حل ناجع للمشكلات التي يواجهها المجتمع المصري، ومن ثم فليس هو الأحق بالحصول على ثقة الجماهير وتأييدها، وليست أفكاره تستحق الالتفات إليها، لأنها مخفقة مبتسرة، تحاول أن تستعير تجارب مجتمعات مغايرة لتطبقها في مصر. وطالما حفلت أدبيات الحركة الإسلامية، بمختلف طيوفها، بمثل هذه الاتهامات، سواء في وثائق هذه الحركة وكتبها الأولية، أو على صفحات الجرائد والمجلات التي تنطق باسمها أو تتعاطف معها، ناهيك عن مئات الكتب، التي هاجمت أحمد لطفي السيد وقاسم أمين وتوفيق الحكيم وطه حسين وزكي نجيب محمود وفؤاد زكريا ومحمد سعيد العشماوي وسعيد النجار..إلخ.

ولقد كان الأخير أكثر إيجابية في التعامل مع الجماعات السياسية ذات الإسناد الإسلامي ، إذ أيد التفسير المستنير للإسلام، ولم يمانع من قبول «الحركة الإسلامية» في المشروعية السياسية، وفق شروط عدة في مقدمتها، عدم تعارض تفسيرات الإسلام مع العلم، واهتمام هذه الحركة بالقضايا الاجتماعية الحقيقية مثل التخلف والفقر والتبعية، والاعتراف بحقوق الإنسان، بوصفه لا يتعارض مع التفسير المستنير للشريعة، واحترام الدستور، باعتباره قضية تخص الجميع، واحترام قواعد الديمقراطية التي تعني النزول على رغبة الأغلبية[٣٥]. لكن النجار وغيره من الليبراليين، لم يشتبكوا في حوار حقيقي مع «الإسلاميين»، بل حدث العكس، إذ مال أغلبهم إلى جانب السلطة في حربها ضد المتطرفين، طمعا في أن تدرك الأخيرة أن غياب الديمقراطية هو السبب الأول في انتشار العنف، لكن الأخيرة تجاهلت هذه الإشارة، وسارت في الاتجاه المضاد، عبر التمسك بالقوانين الاستثنائية، وادعاء أن الديمقراطية ستقود إلى اختطاف المتطرفين للسلطة، وانقلابهم على الآليات الديمقراطية.

د – ضعف نفوذ «مجددي» الرؤية الإسلامية في مصر: فأغلب ما تركه هؤلاء وما لا يزال يواصلون إنتاجه يفتقد إلى الأصالة، ولا يعدو كونه محاولات تلفيقية ترمي، قسرا، إلى التوفيق بين الخصوصية المجتمعية الإسلامية المصرية والمنتج الحضاري الغربي بتجلياته المغايرة. علاوة على ذلك فإن أغلب من يتصدون لتجديد الرؤية الإسلامية

(٣٥) انظر: د. مصطفى كامل السيد، «الليبرالية الجديدة ومفهوم العدالة»، في : د. نازلي معوض أحمد، (محرر)، مرجع سابق، ص: ١٠٥ – ١٠٦.

ليسوا أهلا لهذا، فإما أنهم مطالعون لما جاد بها التراث الإسلامي، حافظون للنص الأصلي وتفاسيره دون أن يمتلكوا الإلمام بمجريات الواقع المعيش. وإما العكس، أي واعون بالوقائع والظروف الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية الراهنة دون أن يكون لديهم إلمام كافٍ بأصول الإسلام وجذوره.

هـ- البدوقراطية والبترودولار وإفرازهما السلفي: فالرؤية الدينية المصرية تأثرت، شكلا ومضمونا، بالمنتج الديني البدوي، الذي قد يصلح لمجتمعاته ويتماس مع تقاليدها، لكنه يبدو غريبا، إلى حد ما، عن المجتمع المصري بوجهه الحضري والحضاري. وقديما كان الشافعي يفتي في العراق بغير ما يفتي به في صحراء العرب ومصر، إذ راعى الظروف المجتمعية، ولم يجهد نفسه في مناطحتها، استرشادا بالتجربة الإسلامية الأولى التي أبقت على الإيجابيات التي كانت سائدة في مجتمع الجاهلية، ولم تناقضها، بل طوعتها لتتماشى مع عقيدة التوحيد. لكن الوفورات المالية الخليجية بفعل طفرات النفط المتتالية كرست بعض إمكاناتها في سبيل الترويج لتصور بعينه للإسلام، في جانبه السلوكي والتعبدي والمظهري. ومع هجرة العمالة المصرية بانتظام إلى دول الخليج، وقدرة رأس المال الخليجي على أن يخترق السوق الثقافية المصرية ببرامج دينية سلفية، عزز من التوجهات السلفية، ونال من الرؤى الإصلاحية، بوجهها المتسامح.

٢- ما يجب تجديده في تفكير الإسلاميين وممارستهم السياسية

والسؤال الذي يطرح ذاته في هذا المقام هو: أي «نزعة تجديدية» نقصد؟ هل هي تلك التي تلوي عنق الإسلام، بنصه وقيمه وتصوراته وطرائقه، كي تتكيف مع طروحات الغرب؟ أم تعني فتح نوافذ الإسلام على العصر بمعطياته، من خلال التجديد الذاتي؟ ..

إن هذه الأسئلة وغيرها «من نوع هل ينسجم الإسلام مع العلمانية أو الديمقراطية ..إلخ؟ لا تقبل الأجوبة المباشرة البسيطة والنظيفة والسهلة، لأنها بطبيعتها ليست من متاع الروح اللطيف وحده، بل هي من متاع التاريخ الغليظ، أي أنها مستغرقة في علاقات القوة، وتوازناتها الآنية والبعيدة، وفي الصراعات الاجتماعية التي تتفاعل في مجتمعاتنا، وفي عنف صدام القوى المادية التي تتحرك في حياتنا وحولنا كذلك»[٣٦].

(٣٦) صادق جلال العظم، «الإسلام والعلمانية»، مجلة «النهج»، صيف ١٩٩٥، ص: ١٢٣.

وانبثاقا من هذا التصور الكلي والنظري توزع المجيبون عن سؤال من قَبيل: هل يمكن بناء تيار إسلامي ديمقراطي؟، إلى فريقين[٣٧]، الأول يؤكد استحالة ذلك، بدعوى أن هناك أسبابا هيكلية كامنة في بنية الخطاب الديني والسياسي للجماعات السياسية ذات الإسناد الإسلامي، تجعلها، بحكم طبيعتها العقدية، عاجزة عن الانفتاح الكامل على قيم الديمقراطية. أما الثاني فيرى أن ذلك ممكن، إذ لا توجد، في نظره، معوقات نظرية أو عقدية تحول دون اندماج التيارات الإسلامية السلمية في عملية التطور الديمقراطي، والفيصل الأساسي هنا هو مدى تمتع البيئة الاجتماعية والسياسية المحيطة بهذه التيارات بالديمقراطية.

وهنا نجب أن نفرق بين «الصراطي والتاريخي» في الإسلام، فالأول يؤكد أنه لا شيء في تعاليم الإسلام وعقائده يشير إلى إمكانية انسجامه مع الاستبداد والفساد، والثاني يقول بوضوح إن المسلمين قد انسجموا أو توافقوا بسرعة مذهلة مع الحكم الملكي الوراثي[٣٨]. وفي حقيقة الأمر، فإنه«لا يوجد خطاب ديني مُعادٍ بحكم طبيعته للديمقراطية، أو غير قادر،لأسباب بنائية، على التحول في اتجاه تبني الديمقراطية والتعددية الحزبية، والنضال السلمي، حتى لو ظلت هناك قوى هامشية ترفض الديمقراطية، وتمارس العنف، ستكون في ذلك مثلها مثل قوى يمينية أو يسارية هامشية ومتطرفة، واقعة خارج قيم التوافق العام في المجتمعات الديمقراطية بأوروبا»[٣٩].

إن الحديث عن مشكلة بنائية، تباعد بين الإسلام والديمقراطية، وتقربه في الوقت نفسه من العنف، هو محض افتراء على هذا الدين، الذي يجعل من «التفكير ضرورة»، ويترك الباب واسعا أمام الاجتهاد، ويجعل وزر المظلوم الساكت على الظلم مثل وزر الظالم، ولا يجعل طاعة لمخلوق في معصية الخالق، ويجعل العبودية لله، وليست للبشر، سواء أكانوا حكاما، أم أصحاب مناصب، ويجعل من الإنسان خليفة لله في الأرض، فليس لأحد أن يستعبده أبدا، وليس من حق أحد أن يغل يده إلا بحق.

كما أن مفهوم السياسة في الإسلام، يحيلها إلى الرشد، ويضفي عليها طابعا أخلاقيا،

(٣٧) د. عمرو الشوبكي، «هل يمكن بناء تيار إسلامي ديمقراطي؟» ، مجلة «الديمقراطية»، السنة الثالثة، العدد (١٢)، أكتوبر ٢٠٠٣، ص: ١١١.

(٣٨) العظم، مرجع سابق، ص: ١٢٨.

(٣٩) الشوبكي، مرجع سابق، ص: ١١٧.

بحيث لا تصبح «فن الممكن» أو «لعبة قذرة»، كما هو معتاد في القراءة الميكافيللية للسياسة، بل تبقى دوما هي «استصلاح الخلق بإرشادهم إلى الطريق المنجي في العاجل والآجل .. وتدبير المعاش مع العموم على سنن العدل والاستقامة»(٤٠).

إن ما ران على حالنا من تكلس ليس لعيب بنائي في الإسلام لكنه تقاعس من قِبل المسلمين أنفسهم، الذين ارتضوا أن يدفنوا رؤوسهم في بطون بعض الكتب الصفراء، وأضفوا قداسة لا شعورية على بشر أمثالهم من الفقهاء الأوائل، واكتفوا بما جادوا به وبعضه لا يصلح لزماننا هذا.

وقد حاول بعض المجددين إصلاح الخطاب الديني من داخله، وآخرون اعتقدوا في إمكانية أن يرشح عطاء الغرب الفكري والسياسي والاجتماعي على التصورات الدينية المصرية، فيحرر ما اتصل منها بالحركة والسلوك خارج طقوس التعبد وجواهر الاعتقاد من ربقة الماضي. لكن أتباع الفريق الأول لم يتخلصوا بالكلية من تأثير بعض النصوص البشرية المتراكمة على هامش النص المؤسس، من خلال مسيرة التأويل والتفسير وتبرير الاستشهاد والإحالة. أما أنصار الفريق الثاني فباعدوا في كثير من طروحاتهم بين المتاح والمفترض، أي بين ما يتبناه الناس وما يفرضه النهوض بواقع الحال والأفكار. وهذا حول مشاريع هذا الفريق إلى «آراء نخبوية»، لم تخرج كثيرا من قمقمها، وأصيب أصحابها مع الأيام بنوبات من الاكتئاب والانسحاب جراء الشعور بعدم الجدوى، أو الخوف من اتهامهم بالمروق والفسوق إن لم يكن «الكفر الصريح». وتسود بين هذين الفريقين لغة من النبذ والتجاهل، بما يرمي بهما في فلك صراع يشتد أواره أحيانا ويخفت أحيانا لكنه لا ينتهي أبدا، بدلا من أن يحدث النقيض، وينشأ نوع من «التكامل» أو «التنسيق» تحت راية «التسامح» وتقبل «الآخر» والإيمان بضرورة «الحوار» حتى بين الأضداد. فمن شأن هذا التنسيق أن يفتح ثغرة في هذا الجدار الأصم، الذي يحول دوما، دون تجديد الأفكار الدينية أولا، ثم تجذيرها في الذهنية والنفسية الشعبية ثانيا، بحيث تكتسب «شرعية اجتماعية» تجعل المنافحين بها والمدافعين عنها في مأمن من رميهم بالفسوق، وهي التهم التي طالما بذرت خوفا في قلوب كثير من المصلحين، فانطووا على ما في قرائحهم، والتزموا الصمت، خاصة أن التشريعات والقوانين السائدة، بها من المواد

(٤٠) د. محمد عمارة، «الإسلام والسياسة» ، مجلة «منبر الحوار»، السنة السابعة، العدد (٢٦)، خريف ١٩٩٢، ص: ٦٩.

والبنود ما يضع هؤلاء في موضع المساءلة، ناهيك عن المؤسسات الدينية الإسلامية التي تمارس نوعا من الرقابة على ما ينتج من أفكار، وتجد دوما من الناس أكثرية تسمع لها، مهما كانت آراؤها، حيال بعض القضايا، قد جانبها الصواب، وتجد من السلطة دعما، في أغلب الأحوال، لأن الأخيرة تستمد جزءا كبيرا من شرعيتها من ادعاء الاهتمام بالدين والعمل على نصرته.

وإذا كانت السنوات الأخيرة في مصر قد شهدت تطورا في خطاب الحركة الإسلامية، خاصة في جانبه السياسي، فإن هذه الخطوة لا تزال متمهلة، ليس فقط لعيب في تصور هذه الحركة لما يجب عليها أن تفعله لمواكبة واقع مغاير، بل أيضا لأن السلطة لم تسمح بفتح فرجة واسعة نسبيا لهذه الحركة كي تطل منها على هذا الواقع، وتعاملت مع النزعة إلى التطور بشكل برجماتي آثر مصلحة النظام على المصالح المجتمعية بعيدة المدى، والتي يمكن أن تتحقق من تغيير من ينعتون بالمتطرفين الإسلاميين لبعض أفكارهم. فقد رفضت السلطات طلب قيام «حزب الوسط»، الذي كان قيامه سيقود إلى تغيير في أفكار جماعة الإخوان المسلمين، التي لا يزال حرسها القديم يقف عند أفكار وتصورات مؤسسها الشيخ حسن البنا. ورفض كذلك طلب قيام حزبَي «الإصلاح» و«الشريعة»، اللذين يعدان في جوهرهما مراجعة لجزء من أفكار تنظيم الجهاد وبعض الجماعات السلفية. وعلى النقيض تهللت السلطة لمراجعة قادة «الجماعة الإسلامية» لأفكارهم، مع أنه ليس هناك ما يضمن أن تكون هذه المراجعة قطعية نهائية، أو يمكن تبينها من قِبل الأفراد العاديين للجماعة المنتشرين في كافة ربوع القطر المصري.

وبالطبع، فإن الدعوة إلى التجديد لا يجب أن تتم تحت شعار الخضوع التام لشروط الآخر، في ظل طروحات «العولمة الثقافية» التي تريد أن تجبَّ الخصوصيات الحضارية، أو نزولا على روزنامة ما بعد ١١ سبتمبر التي تضغط الولايات المتحدة من أجل فرضها، بوصفها «خطوة وقائية» في سياق خطتها لمكافحة ما تسميه بـ«الإرهاب». فهذا التجديد، يجب ألا يهز الثوابت العقدية أو الإيمانية، بل يقتصر مداه على المسائل المتصلة بالجانب المتغير، أي الذي يتطلب رأيا متجددا يلاحق واقعا لا يتجمد أبدا.

هنا تتبدى ضرورة الالتفات إلى ثلاثة أمور مهمة، يمكن ذكرها في النقاط التالية:

أ - إن قيام الحركة الإسلامية المصرية بممارسة نقد ذاتي بات أمرا ضروريا، ويجب

أن يكون هناك إيمان جازم بأهمية هذا العمل، وأن يمثل استراتيجية وليس تكتيكا. ومن الأنجع ألا يقتصر هذا النقد على حدود الجماعات والتنظيمات الإسلامية «المحجوبة عن المشروعية»، بل يمتد إلى المؤسسات الدينية الرسمية، وجماعات الدعوة أو «الأسوة الحسنة»(٤١)، التي لا تمارس العمل السياسي، والطرق الصوفية، التي يطلق عليها البعض «الدين الشعبي»، والتي، إن كانت لا تمارس العنف ضد المجتمع ولا الدولة(٤٢)، فإنها بحاجة ماسة إلى إصلاح، لا يخفى على بعض رموزها، ممن يريدون تنقيتها من الخرافات التي أصابتها.

وهناك عدة قضايا من الضروري أن يقوم حولها النقد الذاتي للحركة الإسلامية، توطئة لإصلاحها ودمجها في المشروعية السياسية، يمكن سرد أهمها على النحو التالي:

١ - **قيام المشروعية على الجماعة لا الشريعة**، بحيث يصبح الشعب هو مصدر السلطة، وليس الشرع، وقد تضمنت بالفعل مبادرة الإصلاح التي أطلقتها جماعة «الإخوان المسلمين»، وبرامج الأحزاب الإسلامية تحت التأسيس، ما يؤكد على أن الأمة مصدر السلطات.

٢ - **توحُّد مرحلتي الصبر/ الدعوة والتمكن/ الدولة**، فلا يكون الفكر والسلوك في الأولى معتمدا على المجاراة والمداراة بحيث إذا وصل الإسلاميون للسلطة انقلبوا على قواعد اللعبة السياسية التي أوصلتهم إلى سدة الحكم.

٣ - **تديين السياسة لا تسييس الدين**، أي منح السياسة إطارا أخلاقيا ممكنا، على غرار ما ذهب إليه فلاسفة سياسيون مسلمون أقدمون، أو ما فعله كانط في الفلسفة السياسية الغربية، دون استغلال الدين في الممارسة السياسية، ما يضر بجلاله وقدسيته، ويشكل تلاعبا بعقول الجماهير المصرية المتدينة بطبعها.

إن تديين السياسة يبدو مقبولا، إذ إن وضع إطار قيمي أخلاقي، ينبع من الدين أو حتى

---

(٤١) استخدم هذا المصطلح نبيل عبد الفتاح، انظر: نبيل عبد الفتاح، «سياسات الأديان: الصراعات وضرورات الإصلاح»، (القاهرة: ميريت للنشر والمعلومات)، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣.

(٤٢) حول موقع الطرق الصوفية من الممارسة السياسية انظر:

- عمار علي حسن الصوفية والسياسة في مصر ، (القاهرة: مركز المحروسة للبحوث والتدريب والنشر)، الطبعة الأولى، ١٩٩٧.

من التقاليد والأعراف الحميدة السائدة، من أجل تهذيب حركة السياسة، وإبعادها عن التوسل بالتلاعب والمخاتلة والخديعة، كان، ولا يزال، مطلبا، تجاهد الفلسفة السياسية في سبيل بلوغه. أما تسييس الدين فيجب رفضه على الإطلاق، فإضفاء صفة الدين على ممارسات سياسية، يضر بالدين والسياسة معا، لأنه ينتج في نهاية المطاف ألوانا سياسية متعددة من التلاعب الملفوظ بمصالح الناس وعقولهم، وتأويلات دينية ملفقة تضر بفقه الواقع، لأنها تقدم مصالح فئة بعينها على أنها رؤية الدين الوحيدة التي تنطوي على صواب مطلق.

٤- **التماثل لا التمايز**، أي الاندماج في المجتمع، وعدم تكفيره، أو احتقاره ونعته بالجاهلية ، ونعت أتباع الجماعات الإسلامية بأنهم الفئة المؤمنة أو المسلمة أو الناجية وغيرهم دون ذلك. وهي الآراء التي بلورها سيد قطب في كتابه «معالم في الطريق»، وأكملها شقيقه محمد قطب في «جاهلية القرن العشرين»، وطبقها بالفعل شكري مصطفى، أمير «جماعة المؤمنين»، وحمل اسمها تنظيم نشأ في الثمانينيات من القرن المنصرم، وهو «الناجون من النار». ولقد دُحضت هذه الرؤية حتى من بين فصائل الحركة الإسلامية ذاتها، فرد حسن الهضيبي، المرشد الثاني في تاريخ الإخوان على سيد قطب، بكتاب «دعاة لا قضاة»، وتخلت الجماعة الإسلامية عن هذا التصور في كتاب «حرمة الغلو في الدين وتكفير المسلمين»، لكن لا تزال المسألة بحاجة إلى جهد، يضمن عدم العودة إليها مستقبلا، نظرا لخطورة هذه النزعة، حين يسعى أصحابها إلى ترجمتها في الواقع.

ومن الضروري أن يمتد هذا التماثل في شقه السياسي والاجتماعي إلى أقباط مصر، وليس فقط المسلمين غير المنخرطين أو المنتمين إلى «الجماعات السياسية ذات الإسناد الإسلامي». وقد أفردت مبادرة «الإخوان المسلمون» للإصلاح بالفعل، جزءا خاصا بالأقباط، قائلة:«موقفنا من الإخوة الأقباط مبدئي وثابت، مفروض على المسلمين بموجب إسلامهم وإيمانهم، مؤكد بنصوص القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفية – قولية وعملية – وهو أن الأقباط جزء من نسيج المجتمع المصري، وهم شركاء الوطن والمصير، لهم ما لنا وعليهم ما علينا، وأن حرية الاعتقاد والعبادة محترمة للجميع، والتعاون في كل ما يخدم الوطن ويحقق الخير لكل المواطنين أمر لازم، وضرورة تأكيد الوحدة الوطنية، وعدم السماح لأي نشاط يؤدي إلى إثارة مشاعر التفرقة الدينية أو التعصب الطائفي»[٤٣].

(٤٣) مبادرة الإخوان للإصلاح، مصدر سابق.

لكن جماعات وتنظيمات إسلامية أخرى لم تحسم حتى الآن موقفها من الأقباط، فعمليا لا تزال الخطوة التي أقدم عليها مؤسسو حزب الوسط بإشراك أقباط معهم في عملية التأسيس هذه، عزلاء ، وعلى مستوى الخطاب لا تزال مفردات المتطرفين الإسلاميين مشبعة بالتمييز ضد الأقباط. شأنه في ذلك شأن خطاب المتطرفين المسيحيين في نظرتهم للمسلمين.

٥ - **الشورى لا الاستشارة**، فالأولى ملزمة، والديمقراطية بآلياتها العصرية تبدو مطابقة لها، كما يرى بعض فقهاء السياسية الإسلاميين، أما الثانية، فغير ملزمة، ما يعني تكريس الاستبداد باسم الدين أو الشرع. وهنا يجب أن يفض التنازع النظري، أو الجدل المفاهيمي، حول الشورى والديمقراطية، خاصة أنه ليس هناك اتفاق بين الفقهاء على كون الشورى أساس الحكم الإسلامي من عدمه، فبعضهم يرى أنها الأساس، وبشكل دائم وثابت، منذ وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم وحتى قيام الساعة، وهناك من يؤكد أنها الأساس في زماننا الحاضر، خاصة فيما لا نص فيه، ويرفض الشيعة أن تكون الشورى أساسا للحكم لا بعد وفاة الرسول ولا في زماننا الحاضر، ويطرحون بدلا منها «ولاية الفقيه»[٤٤].

وحاول البعض حل هذه المعضلة عبر إصطلاح توفيقي هو «الشوراقراطية»[٤٥]، وركز آخرون على المضمون دون الشكل، أو اللفظ، باعتبار أن «العلاقة بين الشورى والديمقراطية جوهرها المشاركة، وربما يتسنى بتحليل الأخيرة كمفهوم شامل متعدد الأبعاد، وتحليل مفهومَي الشورى والديمقراطية كآليتين سياسيتين مرنتين في أشكالهما وأساليبهما، الخروج من دوامة رفض إحداهما، أو الظن باستحالة الجمع بينهما، أو الخلط بين استيراد الطرائق والأساليب الديمقراطية، وبين إحلال المنظومة القيمية الغربية محل المنظومة القيمية الإسلامية، كإطار مؤسسي حاكم لتلك الطرائق والأساليب. وقد يعفينا ذلك أيضا من الجدل العقيم الذي يفرغ الشورى من محتواها بالزعم أنها غير ملزمة»[٤٦].

(٤٤) لمزيد من التفاصيل انظر:

- صادق عبد الله، «الشورى ودور الأمة في الحكم»، مجلة «المنطلق»، العدد (٦٥)، أبريل ١٩٩٠، ص: ١٣٥ - ١٤٦.

(٤٥) د. حيدر إبراهيم علي، مرجع سابق، ص: ١٤٦.

(٤٦) د. السيد عمر، «نواة الشورى والديمقراطية: رؤية مفاهيمية»، مجلة «المسلم المعاصر»، السنة الثالثة والعشرون، العدد (٩١)، فبراير - أبريل ١٩٩٩، ص: ١٤٦.

وقد حسم الرعيل الأول من الإصلاحيين الإسلاميين في العصر الحديث هذه المعضلة، فالأفغاني لم يكن يفرق بين الشورى والديمقراطية، ومحمد عبده كان يرى أن الأولى مطابقة للثانية، ومحمد رشيد رضا، كان يعتبر الديمقراطية هي حكم الأمة الشوروي[٤٧]. لكن صعود التفكير السلفي أعاد العجلة إلى الوراء، وجدد الجدل حول مفهومَي الشورى والديمقراطية، ورشحت عليهما تصوراته حول الخصوصية والهوية والصراع الحضاري، فزادت المسألة تعقيدا.

٦ - **الانتخاب لا البيعة**. فالأول يعني الاحتكام إلى الجماهير في ظل تنافس ، أما الثانية فتبدو مرادفة لعملية الاستفتاء حول شخص واحد. ويبدو هنا من المعيب أن تطالب الجماعات السياسية ذات الإسناد الإسلامي بديمقراطية، تتوسلها لتبلغ بها ما لم تصل إليه بالعنف، في وقت تعاني فيه، شأنها شأن التنظيمات السياسية الأخرى في مصر، من غياب الديمقراطية الداخلية. فإذا أخذنا «الإخوان المسلمون»، بوصفها الجماعة الأكبر والأكثر فاعلية، نجد أنهم إن كانوا قد جعلوا من قرارات «مجلس الشورى العام» الذي هو بمنزلة السلطة التشريعية للجماعة، ملزمة، وحددوا ولايته بأربع سنوات هجرية، فإنهم لا يزالون رهن مبادئ أساسية تبعدهم عن الديمقراطية، مثل «البيعة»، التي اهتم بها البنا في تشكيل علاقة التنظيم الداخلية باعتبارها ضمانا لتماسك الجماعة واستمرارها، و«الأبوية»، التي تقوم عليها العلاقة بين القاعدة والقيادة داخل الجماعة، واعتماد «الواجبات قبل الحقوق»، مما جعل الجماعة توسع من الإجراءات العقابية التي تتخذ ضد العضو المقصر في أداء دوره، فضلا عن «السرية»، خاصة في الفترة التي تعاظم فيها دور «التنظيم الخاص»[٤٨]، علاوة على تكلس الجماعة وشيخوخة قيادتها وتمركزها، ذهابا ومجيئة، حول «نص» مؤسسها الشيخ حسن البنا، وتضييقها الخناق على الجيل الجديد من نشطائها، الذين يريدون أن ينزعوها من حضن التقليدية ويرمون بها في قلب الحداثة، علاوة على غياب «البرنامج العصري المتكامل» لديها بما يفقدها أحيانا حسن التعاطي مع المشكلات القائمة.

٧ - **المصلحة القطعيّة قبل النص الظني**، فالأولى تقدم على الثاني، حسبما حدث غير مرة في عهد الخلافة الراشدة، ولعل المثل الأنصع في هذا الشأن، هو ما أقدم عليه الخليفة

(٤٧) صادق عبد الله، مرجع سابق، ص: ١٤٦.

(٤٨) د. حيدر إبراهيم علي، مرجع سابق، ص: ٢٠١– ٢١٠.

العادل عمر بن الخطاب، حين أوقف في عام الرمادة حد السرقة. وهنا من الواجب أن تنتبه الحركة الإسلامية إلى أن الشريعة، التي تنادي دوما بتطبيقها، «حقوق قبل أن تكون حدودا»[٤٩]، فالحق هو الأصل، والحد تابع له، أو مترتب عليه، وليس هو جوهر الشرع، كما هو سائد في خطاب أغلب الجماعات التي ترفع الإسلام شعارا سياسيا لها.

٨ - عدم حصر الجهاد في بُعْده الديني[٥٠]: فهناك آفة أصابت توظيف «الطاقة الغضبية» في فهمنا الآني للإسلام، فضيقت الباب أمام تفريغ سَوْرة الغضب بالاقتصار على حالة الحرب والنضال المسلح، وجعلت من هذا فقط «الجهاد» مع أن النص يتسع لألوان أخرى تمت إزاحتها بحكم واقع مرير جعل هذه الأمة دوما في رباط عسكري. ومثل هذا الوضع جعل الخلاف الفقهي بتاريخيته المعهودة يرشح على تحديد موقف راهن من الجهاد يستوجب التعامل معه عدم الاكتفاء بالبعد الديني في فهمه وتقويمه، وجعل مصالح الناس تتوارى خلف طبقات متلاحقة من تفاسير النصوص الدينية، مع أن هذه التفاسير لا يجب أن تتمتع بقدسية ولا يكتسب أصحابها عصمة فبعضها صادفها الهوى، وبعضها موزع على مصالح وحسابات شخصية وفئوية وطائفية ومذهبية ومختلفة، وجزء منها نزيه مجرد عن الهوى والمصالح، ولا يبتغي إلا مرضاة الله سبحانه وتعالى، ومع ذلك يجب أن يبقى في طور الرأي، القابل للأخذ والرد، ولا يلبس أبدا أي ثوب مقدس.

وترى الحركة الإسلامية المعاصرة أن الجهاد لا يكون إلا من زاوية دينية. ومثل هذا التصور يغفل أن الذود عن العرض والنفس والمال لا يقل قدسية، بحسب مقاصد الشرع، عن الدفاع عن الدين وحفظه ومناصرة المسلم وتأييده، حتى ولو جاء الأول بعد الثاني في الترتيب حسبما ذهب الفقهاء. وإذا اتسعت الأهداف وتعصرنت في الوقت ذاته يصبح الذود عن الوطن واجبا مقدسا، ولا يحتاج النهوض به الاستناد إلى نص ديني أو تبرير فقهي، اللهم إلا إذا كان ذلك من قبيل إلهاب الهمة وشحذها، نظرا للدور الذي يلعبه الدين في تشكيل الحالة المعنوية والتعبئة النفسية والمنظومة القيمية للأفراد في مجتمعاتنا.

فالذود عن الوطن دفاع عن تاريخ وحاضر ومستقبل، عن أهل وعشيرة أقربين، عن

(٤٩) لمزيد من التفاصيل حول هذه المسألة انظر: ـ د. محمد عمارة، «الإسلام وحقوق الإنسان» ، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب)، سلسلة عالم المعرفة ، العدد رقم (٨٩).

(٥٠) عمار علي حسن «اختزال الجهاد في بعده الديني قد يضر بمصالحنا الآنية» جريدة « الحياة» التي تصدر في لندن باللغة العربية، ٢٢/ ٤/ ٢٠٠٣.

ذكريات ووجود وتحقق، عن الاستمرار والبقاء في ظل كرامة وعزة. وتقدم السيرة النبوية مثلا ناصعا في ذلك من خلال إقرار الرسول صلى الله عليه وسلم بأن مكة أحب بقاع الأرض إلى قلبه، وما كان سيخرج منها لو لا أجبره مشركوها على ذلك. وقياسا يصبح من حق كل فرد أن يقول إن بلده أحب البلاد إلى نفسه، وبالتبعية فإن الدفاع عنه يبقى واجبا، يكتسب قدسية إذا كان هذا البلد يصون كرامته وحريته، أي يوفر له كل حقوق المواطنة، بمفهومها الحديث، وألا يكون بلده في حال اعتداء على الغير، تفقد الحرب مشروعيتها وعدالتها. ومن هنا جاءت الدولة، بحدودها وسلطاتها واعتبارها أرقى الكيانات الاجتماعية بفعل صيرورة التاريخ وواقع الحال، لتجعل من يموت دفاعا عن بلده «شهيدا» ويأتي جهازها الديني ليقر هذا، ويقول إن مثواه الفردوس الأعلى.

وحصر الجهاد في بُعْده الديني، فضلا عن أنه يجور على جوانبه الأخرى مثل الجهاد في العمل والعلم وكبح شرور النفس، فهو قد يؤثر سلبا على كل ما يترتب على مبدأ المواطنة في دول بها أقليات غير مسلمة. ويزداد هذا التأثير بالنظر إلى أن الدول العربية المطلوب منها أن ترفع راية الجهاد أكثر من غيرها، وأقصد بها «دول الطوق» بالنسبة لإسرائيل، يشكل المسيحيون، بمختلف مذاهبهم، جزءا ذا بال من قوتها الديموجرافية، وهم ينخرطون في صفوف قواتها المسلحة، المنوط بها أن تمارس الدفاع عن الوطن في أعلى صوره، وفي صيغته «المنظمة»، التي تتوافر لها أغلب، إن لم تكن كافة، شروط الجهاد، التي اصطلح عليها الفقهاء القدامى، ومن يستدعون ما ذهبوا إليه ممن يتصدون للفتوى وإنتاج الخطاب السياسي داخل الحركة الإسلامية المعاصرة.

إن حركة إسلامية في بلاد نكبت بأنظمة وظروف ورزقت بثروات وموقع جيواستراتيجي جعلها مستهدفة عسكريا بشكل مستمر على مدار التاريخ، كان من الواجب عليها أن تكون قد حسمت خلافها حول مفهوم الجهاد في معناه ومبناه ومقصده، وأضافت في هذا إلى ما خلّفه الأولون من الفقهاء، معتمدة على «نص» ترك الباب مفتوحا على مصراعيه أمام تأويله ولم يحجر على عقل في هذا، وعلى مصلحة الأمة المتجددة دوما، والتي تقدم أحيانا على النص، إن كانت هناك ضرورة.

وإذا كان ما سبق يمس قضية الجهاد ضد العدو الخارجي؛ فإن من الضروري أن يتم على التوازي نزع صفة الجهاد عن الممارسات العنيفة المتجاوزة، التي تستهدف المجتمع،

حسبما درج العديد من «الجماعات السياسية ذات الإسناد الإسلامي»، طيلة العقود المنصرمة. ولقد أقدمت «الجماعة الإسلامية» في مبادرتها الشهيرة لوقف العنف، على هذه الخطوة حين أقرت أن «هداية الخلق إلى الحق هي الغاية الأسمى للدعاة إلى الله .. أما الحسبة والجهاد فهما وسيلتان لتعبيد الناس لربهم، ولذا فإن هداية الخلائق مقدمة على الجهاد، إذ إن الغاية مقدمة على الوسيلة، فإذا تعارضت الغاية مع الوسيلة قُدمت الغاية .. وإنما شُرع الجهاد في سبيل الله لدرء الفتنة، فإذا أصبح الجهاد نفسه محدثا للفتنة في الدين، ومانعا لتعبيد الناس لربهم، وصدا للناس عن دعوة الحق، وتخويفا للشباب من ثمرة دعوة نقية، لم يحقق الجهاد بذلك مقصوده الأسمى، وبذلك تكون هداية الخلائق وتعبيد الناس لربهم هي الأصل، والجهاد فرع عليها، فإذا تضاد الأصل مع الفرع قدمنا الأصل على الفرع»(٥١).

٩- ضرورة الالتفات إلى «القوة السلسة»

بوسع «الإسلاميين» أن يقدموا للسياسة ما هو أفضل، وأكثر نفعا، من مجرد انتظار الحكم، أو التوسل بأدوات عدة للقفز إليه، وبإمكانهم في الوقت نفسه أن يقدموا للدين، ما يحفظ له جلاله وقدسيته، ويبعده عما ألقته الممارسة السياسة على كاهله من أعباء جسام طيلة التاريخ الإسلامي، فيحققوا لأمتهم ما تحتاجه بالفعل، ولأنفسهم ما يقيهم من تغوُّل مناوئيهم، وشرور المغرضين منهم، الذين يستخدمون الدين في تحقيق مآربهم الشخصية، دون لوم، أو ورع.

فالسياسة تبدو في خطاب «الإسلاميين» دائرة في فلك «القوة الصلبة» أو «الخشنة» التي تعني الاهتمام بالركائز العسكرية والاقتصادية للقوة. ومن ثم سعت «الجماعات والتنظيمات السياسية ذات الإسناد الإسلامي» إلى امتلاك هاتين الركيزتين، فكونت تنظيمات سرية، دججتها بالسلاح، وقوت ساعدها بالتدريب القتالي، لتدخل في مواجهة دموية مع الأنظمة الحاكمة. وعلى التوازي دخلت هذه الجماعات إلى عالم المال، لتستزيد منه، وتوظفه في خدمة أهدافها السياسية، فبدت بذلك خصما من رصيد مجتمعاتها وليست إضافة إليه.

(٥١) حمدي عبد الرحمن عبد العظيم وآخرون، «تسليط الأضواء على ما وقع في الجهاد من أخطاء»، (القاهرة - مكتبة التراث الإسلامي)، سلسلة «تصحيح المفاهيم»، الطبعة الأولى، يناير ٢٠٠٢، ص: ٣- ٤.

أما لو ركزت هذه الجماعات على تحصيل «القوة الناعمة» أو «السِّلسة» في جانبها المتصل بتعزيز التماسك الأخلاقي للجماعة، وتحقيق الامتلاء الروحي للأفراد، وإبراز ما في جوهر الإسلام من قيم إنسانية حياتية إيجابية، وما أكثرها وأعمقها- لبدت في هذا إضافة إلى مجتمعاتها، لأنها ستوفر لها رموزًا وأشياء هي في أشد الحاجة إليها في الوقت الراهن، بل إنها ستسهم في تعزيز وزن العالم الإسلامي في النظام الدولي، الذي تمتلك القوة الكبرى فيه من الموارد الصلبة للتفوق الكثير، حيث الآلة العسكرية الجبارة والاقتصاد الضخم، لكن ينقصها التماسك الأخلاقي والطاقة الروحية، حسبما يصف علماء السياسة الأمريكيون بلادهم.

لقد ضيع الإسلاميون وقتا طويلا في الهرولة وراء السياسة في أبعادها العليا، الملاصقة تماما لظاهرة السلطة، مع إهمال دائم للجوانب «القاعدية» للممارسة السياسية، والمتصلة بالموارد الناعمة للقوة، من سلطان المعرفة وجلال الطاقة الروحية، والتمسك بالفضائل الاجتماعية، والقيم العظيمة التي يرسخها الدين الإسلامي. وطيلة هذا الوقت يدفع من يرفعون من الإسلام شعارا سياسيا ثمن تصورهم المنقوص، ويخسر الدين نفسه مساحات يمتلك بنصه المقدس أن يملأها، فتزداد فاعليته في الحياة، في وقت يتعرض فيه لضربات من كل حدب وصوب.

١٠-**التخلي عن أوهام الحتميات التاريخية:** ينحاز معتنقو الأيديولوجيات السياسية دوما إلى حتميات تاريخية، تنتهي بانتصارهم في خاتمة المطاف، فالشيوعيون اعتقدوا أن دكتاتورية البروليتاريا ستحكم في النهاية، وبعض الليبراليين يتصورون أن الرأسمالية والديمقراطية هما «نهاية التاريخ وخاتم البشر»، لكن كلا الاتجاهين لا يؤسس تصوره الخاطئ على معتقد ديني كما تذهب «الجماعات والتنظيمات السياسية ذات الإسناد الإسلامي»، والتي لا تختلف هنا كثيرا عن «اليمين المسيحي المتطرف» أو «اليهود الأرثوذكس»، فالجميع يتوهم أن الفوز سيكون من نصيبه في صراع الحياة المرير.

وإذا كان من اليسير تفنيد بعض ما يعتنقه أصحاب الأيديولوجيات السياسية الخالصة، فإن نقد ما يذهب إليه من يخلطون الدين بالسياسة أصعب وأكثر تعقيدا. فهؤلاء يُلْبسون تصورهم البشري ثوبا مقدسا، ويصفون ما يدور في أذهانهم بأنه تعاليم إلهية، وأوامر ربانية، ومن ثم يكون على من يخالفهم الرأي عبء مضاعَف، لأنهم سيتهمونه بالكفر أو

على الأقل الفسوق والعصيان، وقد يستحل بعضهم دمه، وسيثيرون المجتمع ضده، في محاولة لإضعافه، أو إسكاته.

فما طرحته الشيوعية عن حكم البروليتاريا، وما ذهب إليه ليبراليون بحديثهم عن أن ما وصلت إليه المجتمعات الرأسمالية في الوقت الراهن هو أرقى نظام اجتماعي وسياسي، ولن يكون بوسع البشر في أي مكان أن يبدعوا ما هو أفضل منه- لاقى انتقادات لاذعة، ودُبجت في تفنيده آلاف الدراسات، لكن ما تعتقده الجماعات والتنظيمات السياسية ذات الإسناد الإسلامي حول عودة الخلافة الإسلامية في النهاية، بعد مرور التاريخ الإسلامي بمراحل من الملك العَضُوض والجبريات أعقبت الخلافة الراشدة، يخشى كثيرون من التصدي له نقدا، لخوفهم من هجوم هؤلاء المسند بآيات قرآنية وأحاديث نبوية، يؤولونها حسب ما تقتضيه مصلحتهم، مع أن نقد هذا التصور، الذي يخالف فكرة الدورات الحضارية المبرهنة تاريخيا، يبدو مهما في الظرف الراهن، ومع أن هذا الاعتقاد مؤسس على حديث موضوع، نُسب زورا إلى الرسول الكريم.

فإيمان الإسلاميين بحتمية عودة الخلافة - رغم أنها نظام حكم أبدعه صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يأمر به رب العزة سبحانه وتعالى - طالما قادهم إلى معارك مريرة، مسلحة تارة وفقهية تارة أخرى، استنفدت على وجهيها جهدا كبيرا كان يمكن استخدامه في تطوير أفكار الحركة الإسلامية، بما يؤهلها لطرح برامج عصرية للحكم، ويفرض دمجها في الشرعية السياسية والمشروعية القانونية، وكان أيضا يمكن استخدامه في تشخيص داء التخلف المادي والفكري الذي يعاني منه المسلمون حاليا، حتى يكون بمقدرتهم وصف الدواء الناجع، الذي يعيد إليهم ولو جزءًا من قوتهم الحضارية التي غربت منذ قرون.

إن التعلق بآمال عريضة والتمسك بغايات سامية مسألة ضرورية لإعطاء الحركة في الواقع المعيش زخما أكبر وتصورا أعمق وإصرارا أشد، شريطة أن تكون هذه الآمال وتلك الغايات قابلة للتحقق، وليست مجرد أوهام تتبدد حين يتم وضعها محل اختبار عملي.

١١ - إعادة صياغة الخطاب الإعلامي عن الإسلام: فهناك مسألة مهمة، بات السكوت عنها ذنبا يصل إلى حد الخطيئة في حق الإسلام، كمعتقد ومعطى حضاري وتصور

كوني، ألا وهي استضافة بعض الفضائيات العربية والأجنبية وجوها بعينها، وتقديمها للمشاهدين على أنها تمثل وجهة نظر الإسلام في قضايا محددة. ولو كانت هذه الوجوه تطرح نفسها للناس على أنها تمثل ذاتها، وتدلي بدلوها في أي مسألة كانت، لهان الأمر، إذ إن حق التعبير يجب أن يكون مكفولا للجميع مهما بلغت آراؤهم من حدة أو غرابة. لكن المصيبة أن هؤلاء يسحبون تصوراتهم الخاصة، والمخطئة في أغلب الأحيان، على الإسلام برمته، بل على «النص المؤسس» وهو القرآن الكريم، مستغلين رحابة هذا النص وانفتاحه وحمله لأوجه متعددة في تخريج تفسيرات تبرر ما يسلكونه، حتى لو كان مضرا بمصالح الإسلام والمسلمين الآنية والآتية!

ومن أسف: فإن كثيرا ممن يطلون علينا من شاشات التلفاز في مناقشة ما بين الإسلام والسياسة المعاصرة من اتصال، هم محترفو سياسة وليسوا علماء دين، أغلبهم قد دفنوا رؤوسهم في بطون الكتب الصفراء ينهلون منها ويمطرون العصر بكلمات مسجوعة لا تنهض بواقع ولا تشفي الغليل. كما أنهم منفصلون تماما عن السياق الاجتماعي – السياسي الراهن، الذي يتطلب خطابا مختلفا عن ذلك الذي يصدِّرونه إلينا في مختلف وسائط الإعلام، سواء المقروء منها أم المرئي والمسموع. ولو أن هؤلاء فكروا مليا في مصلحة الإسلام لكفوا تماما عن الكلام، وانكبوا على الواقع المعيش يدرسون معطياته جيدا، وتلمسوا ما تريده الغالبية العظمى من المسلمين، قبل أن يتحدثوا، بشكل قطعي وإطلاقي، عن تصورات الإسلام للمشكلات الدولية المعاصرة.

ورغم عدم صواب تفسير كل شيء حسب «نظرية المؤامرة»، فإن الإصرار على تقديم هذه الوجوه في الإعلام الغربي على أنها لعلماء الإسلام ورموزه لا يخلو من قصد سيئ، قد لا يستهدف «العقيدة الإسلامية» في بعدها الروحي، لكنه ينال من تصورات الإسلام الحياتية، ويخصم من رصيد المسلمين المعتدلين، سواء كانوا فقهاء أو حتى ممارسي سياسة باسم الإسلام أو تحت رايته. وما يزيد الطين بلّة أن هؤلاء ليسوا ضيوفا دائمين على الإعلام الغربي فحسب، بل أيضا على قنوات فضائية عربية، تبحث عما يثير، من موضوعات وأشخاص، دون أن يعنيها كثيرا، رسم ملامح معتدلة للتصور السياسي الإسلامي.

وإذا كانت الفرصة معدومة في منع هؤلاء من ادعاء تمثيل وجهة نظر الإسلام، أو منع

القنوات الفضائية العربية والأجنبية من استضافتهم، فإن المتاح هو بث إعلام مضاد، يرفع عن الإسلام ظلما لحق به بأفعال المتشددين وأقوالهم، تشارك في صنعه عقول مستنيرة تعي الواقع وتدرك جوهر رسالة الإسلام.

ب - إذا كان الإطار المرجعي الذي تنهل منه الحركة الإسلامية يتمتع بثبات مطلق في الزمان، وهو القرآن الكريم، فإن تأويل آياته وتفسيرها هو فعل بشري يجب أن يظل في طور النسبية، ما يمنع أي فرد أو جماعة من ادعاء احتكار الرأي الأصوب والاتجاه الأحق، والسلوك الأنجع. ومن الضروري أن يتم تفصيل هذا الرأي، بحيث يشكل ظلا حاضرا في المناهج التعليمية والتربوية والخطب الدينية.

وإذا كان البعض يريد في محاولته حل هذه المعضلة تطبيق فكرة «القطيعة المعرفية» على ما بين الجماعات الإسلامية المعتدلة والمتطرفة من تماثل في بعض التصورات الفكرية والأنماط السلوكية حيال الذات والعالم، فإن مثل هذه الرؤية تبدومثل غرس نبت في غير أرضه. فهذه الفكرة، التي استعارتها الإنسانيات على استحياء من الطبيعيات، من الصعب، إن لم يكن من المستحيل، أن تنطبق على تلك الحالة، حتى لو كان مقترحوها يسعون إلى النأي بالأنشطة ذات الطابع الإسلامي، سواء كانت سياسية أم دعوية، من الوقوع التام في فخ إنتاج العداء المستمر للمحيطين المحلي والدولي، والاستسلام لمنطق مغلوط يقدم الإسلام، في حركته الجهادية والمعرفية والروحية، وكأنه لا يفرز سوى عمليات قتل منظم ومستمر، وهذا دون شك يضير كل مسلم حتى لو لم يكن منخرطا في أي من الجماعات التي ترفع الإسلام شعارا سياسيا لها.

فالقطيعة المعرفية تعني إنتاج أفكار أو منظومات وأشياء غير مسبوقة ولا مطروقة، تختلف بالكلية عما هو سائد، فتقاطعه وتدشن لاتجاه مغاير، وليس فقط متمايزًا، ومثالها الأنصع هو اختراع المصباح الكهربائي، الذي لم يكن خطوة ذات طابع تراكمي، أي مجرد تطوير لمصابيح الزيت التي كان العالم لا يعرف غيرها آنذاك، بل كانت قطيعة من هذا النوع من المصابيح، وتأسيسا لطريق جديدة في الحصول على الإنارة. وإذا طبقنا مثل هذا التصور على الحركة الإسلامية، نجد أنه من المستحيل أن تحدث قطيعة معرفية بين فصيل وآخر، أو بين جماعة وأخرى، مهما كان التباين بين المتطرفة منها والمعتدلة، أو المنكفئة منها والمنخرطة. فالكل ينهلون من نص واحد، يغالب الزمان والمكان باقتناع

الجميع، بمن فيهم المسلمون غير المُسيَّسين. وهذا النص المؤسس، وأقصد به القرآن الكريم، تراكمت عليه عشرات النصوص من الفقه والتأويل، حتى باتت قراءة النص الأول الإلهي، تتم عبر المرور بطيات متلاحقة من نصوص بشرية أنتجها الفقهاء على مر التاريخ الإسلامي، تمثل للحركات الإسلامية. وهي مسألة يبرهن عليها تحليل مفردات خطابها وتأويلاتها للنص المؤسس، بطريقة خاصة تخدم أهدافها وموقعها، وتحاول أن تضفي على هذا صبغة عامة، فيبدو ما تقوله يعادل ما يفرضه الإسلام.

ومواجهة هذه الحال لا تكون بقطيعة، إذ إن القطيعة تعني إزاحة هذه النصوص جميعا، وهذا أمر من المستحيل أن يحدث لأسباب عقدية وإيمانية راسخة، ولا يبدو التفكير فيه أمرا مقبولا بالنسبة للنص الأول، ولا أمرا واقعيا بالنسبة للنصوص الشارحة والمفسرة،خاصة في ظل النزعة المائجة إلى الأصولية، التي تجتاح العالم برمته. لكن المواجهة الأكثر ملاءمة تكون بإعادة قراءة النص المؤسس بشكل يواكب زماننا وظروفنا، فيصبح لدينا فقه جديد للواقع، وعلم كلام جديد، وتصورات جديدة في السياسة تناسب أمة مستضعفة ذات حضارة ذاوية، ولا تنفع التصورات التي كانت سائدة أيام عزتها وتحضرها في أن تدير علاقاتها الدولية مع القوى الكبرى في الوقت الراهن. ونحتاج كذلك إلى تفكيك ما خلّفه الأسلاف من تراث، لبناء رؤية عصرية، يتم تجذيرها عبر المؤسسات التعليمية والإعلامية والاجتماعية، بما يجفف المنابع التي ينهل منها المتطرفون شيئا فشيئا، وبذلك يختفي الخطاب، الذي لا ينتمي إلى هذا الزمن، سواء من حيث البنية أم الأسلوب، وتعالج مع الأيام ورطة الأصولية، التي كانت ردة على مشروع تنويري عرفه العالم العربي أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، وتتغير لهجة وأسلوب تفكير ومسلك أجيال جديدة قد تنضوي تحت لواء جماعات إسلامية تختلف كثيرا عن تلك التي تتزاحم على الساحة حاليا.

ج – من المفيد أن تفارق نظرة السلطة السياسية للحركة الإسلامية مسألة «التخوين» ليتم التعامل معها على أنها فاعل اجتماعي قوي، أو قوى سياسية لها رصيد جماهيري كبير. فعندها يمكن أن تسنح الفرصة لهذه الحركة كي تدخل في حوار مع القوى الاجتماعية والأطر الفكرية الأخرى التي يموج بها المجتمع المصري، وهذا أول الطريق نحو تجديد الخطاب، ومن ثم ترشيد السلوك.

وهذه مسألة ليست مستحيلة، في ضوء التغير الفارق الذي طرأ على الجماعات السياسية ذات الإسناد الديني، خلال عقد التسعينيات من القرن العشرين، حيث انتهى المشهد، بعد طول عناء وإجهاد إلى(٥٢):

١ - ظهور تيار الوسط من الشباب القادة داخل جماعة الإخوان المسلمين، وسعيه إلى تكوين حزب سياسي، يخرج الحالة الإخوانية من تكلسها، ويزيد من درجة العلنية لديها، فتطرح برنامجها بصيغة واضحة، لا لبس فيها، على الناس.

٢ - طرح الجماعة الإسلامية في مصر مبادرة وقف العنف من طرف واحد، ودون قيد أو شرط، وبلورة ذلك في أربعة كتيبات تمثل في مضمونها تراجعا كبيرا عن أفكار الماضي، التي كانت تكفر الحاكم، وترمي المجتمع بالجهل، وتعتمد النزال المسلح طريقا للتغيير(٥٣).

٣ - تفكيك تنظيم الجهاد التقليدي نفسه، وانضمام فصيل منه إلى ما تعرف بـ«الجبهة العالمية لقتال اليهود والصليبيين»، المعروفة إعلاميا وأمنيا باسم «تنظيم القاعدة»، ورفض فصيل آخر هذه الخطوة، والسعي إلى الانخراط في العملية السياسية، وبقاء ثالث على قناعاته القديمة، لكن في ظل إقلاع عن ترجمتها إلى سلوك عنيف، كما كان عليه الحال في السابق.

٤- تدشين تجربة الأحزاب الإسلامية، الأربعة التي سبق ذكرها. ورغم رفض لجنة الأحزاب لها جميعا، فإن أتباعها مصرون -حتى الآن- على المضي قدما على درب العمل السياسي السلمي، وعدم العودة إلى حمل السلاح.

٥ - تنامي الجسور الواصلة بين التيار السلفي وتيار الإسلام المستقل، وتيار المراجعات، واستبعاد لغة النفي والتكفير، والتواصل مع المجتمع، دون مقاطعته ونبذه، والسعي إلى تكوين مجتمع موازٍ.

(٥٢) كمال السعيد حبيب، «تحولات الحركة الإسلامية ومستقبلها»مجلة «المنار الجديد»، السنة السادسة، العدد (٢٣) يوليو ٢٠٠٣، ص: ١٣.

(٥٣) حملت هذه الكتيبات عناوين «مبادرة إنهاء العنف .. رؤية شرعية ونظرة واقعية»، «حرمة الغلو في الدين وتكفير المسلمين»، «تسليط الأضواء على ما وقع في الجهاد من أخطاء»، «النصح والتبيين في تصحيح مفاهيم المحتسبين»، وألف هذه الكتيبات وراجعها قادة «الجماعة الإسلامية» في المعتقل، وهم كرم محمد زهدي، ناجح إبراهيم عبد الله، حمدي عبد الرحمن عبد العظيم، علي محمد الشريف، فؤاد الدواليبي، عاصم عبد الماجد، محمد عصام دربالة، وأسامة إبراهيم حافظ، وصدرت عن (القاهرة: مكتبة التراث الإسلامي)، عام ٢٠٠٢.

وهذه التحولات كانت لافتة للنظر إلى درجة أن تقريرا صادرا عن «المجموعة الدولية لمعالجة الأزمات» أكد أن التغيير في توجهات النشاط الإسلامي في السنوات الأخيرة فتح الباب أمام إمكانية إدخال إصلاح سياسي هادئ إلى مصر، وانتقد عدم استغلال هذه التغيرات بسبب تحفّظ الحكومة المصرية على«الجماعات الإسلامية» في الوقت الذي لا يستطيع النظام الحاكم التخلص منها تماما. بل إن التقرير ربط بين تطوير أداء التيار الإسلامي وتطور الحياة السياسية المصرية برمتها، نظرا للنفوذ الاجتماعي الكبير للإسلاميين، والذي يرى التقرير أنه «ليس هناك أي حزب آخر بما في ذلك الحزب الوطني الديمقراطي الحاكم قادر على منافستهم على الأرجح»[٥٤].

وإذا كانت السلطة في مصر تنعت الإسلاميين بأنهم غير ديمقراطيين فإن العيب ذاته يصم هذه السلطة، ولذا لا يكفي تبرير عدم إدماج الإسلاميين في المشروعية السياسية بأنهم أعداء الديمقراطية، فهذا الدمج قد يكون الطريق المُثْلى في نقل فصائل عدة من الحركة الإسلامية من التطرف إلى الاعتدال. ولعل مبادرة الإصلاح التي تقدم بها الإخوان المسلمون مؤخرا، تعطي مؤشرا على إمكانية أن يتعامل الإسلاميون مع «الدولة المدنية»، فهذه المبادرة، وإن غلب على بعض جوانبها طابع «الينبغيات»، وخلطت بين المطلوب من السلطة، والواجب على الإخوان فعله، فإن مضمونها احتوى على عناصر عدة تظهر تطورا ملموسا في أفكار الإخوان السياسية، قياسا إلى ما كان عليه الحال في السابق، وموازاة لسعي الإسلاميين إلى الانضواء تحت راية المشروعية السياسية، عبر أحزاب «الوسط» و«الإصلاح» و«الشريعة».

إن أحدًا لا يستطيع أن يتجاهل أن «الإخوان المسلمين» يتعرضون بشكل منظم إلى إكراه مادي ومعنوي على يد السلطة السياسية في مصر، خاصة قُبَيل حلول المواسم الانتخابية، بما يغلب لدى الإخوان الأمني على السياسي ويزيد من مساحة الخوف عند قادتها من «الانفتاح» لأن هذا، في نظرهم، قد يشق الصف، في ظل غياب علنية ومشروعية الجدل مع الواقع المعيش وفي غياب السند القانوني المفضي إلى تعميق الممارسة السياسية الصحية، والتي يدفع تراكمها الجماعة إلى تعديل أفكارها وخططها بما يواكب الحاجة

(٥٤) نشرت شبكة «إيلاف» التقرير يوم السبت ٢٥/٤/٢٠٠٤. انظر:

- www.elaph.com

الاجتماعية والسياسية. وتحت وطأة هذا «التشرنق» تبقى الجماعة بعيدة نسبيا عما طرأ على الواقع من تغيرات.

لا يعني هذا تبرير ما عليه جماعة الإخوان من سلفية تشد الأعناق إلى الوراء أو تجمد يحول دون تدفق دماء جديدة في أوصالها المهيضة، لكنه يلفت الانتباه إلى ضرورة عدم إسقاط السياق السياسي - الاجتماعي الذي يحيط بالإخوان حين نقدم على تقويم تجربتهم السياسية برمتها، فهم، في خاتمة المطاف، جزء من بؤس الحالة السياسية المصرية الراهنة، في تكلسها وشيخوختها وأبويتها المستبدة، والتي تمتد لتطوق الجماعات النظيرة والأحزاب الشرعية والقيادات المتغلبة، التي تجد من يغفر لها ما لا يغتفر.

كما أن التحول الذي طرأ على بعض الجماعات السياسية الراديكالية ذات الإسناد الإسلامي لا يعني أن التطرف قد انتهي، وأن طريق إصلاح التصورات السياسية والفكرية للحركة الإسلامية المصرية قد بات أمرا مضمونا، أو حتميا. ففي حقيقة الأمر فإن البيئة المصرية، وعلى النقيض مما يتصوره بعض المتعجلين، باتت مهيأة أكثر لظهور جماعات أو تنظيمات نووية أو هامشية أو صغيرة، بعضها سيكون أشد عنفا، وأكثر انغلاقا مما كان عليه تنظيم الجهاد أو الجماعة الإسلامية.

وربما لم تعرف حركات احتجاج سياسي - اجتماعي أشكالا من التوالد والانشطار مثلما عرفت «الإسلامية» منها، ليس في العصر الحديث فحسب، بل طيلة التاريخ الإسلامي تقريبا. فالاختلاف حول تأويل النص القرآني من جهة، وتفاوت المصالح من جهة ثانية، قادا إلى انبعاث موجات متلاحقة من فرق الرفض والخروج على السلطة، وأحيانا الغبن من المجتمع. وكان لهذه الحركات قدرة على التشرنق ومغالبة ظروف قاهرة فرضتها سلطة مستبدة عن طريق التحايل أو «التقية» تارة، والصبر الطويل تارة ثانية، أو النزال «المسلح» إذا دعت الضرورة. ولم تتخلَّ الحركات الإسلامية عن هذه الصفات حتى وصلنا إلى العقود الأخيرة. فمنذ قيام جماعة «الإخوان المسلمين» عام ١٩٢٨ وهناك جماعات تنشق عليها إثر اختلاف حول النهج، وجماعات تتولد منها أو تخرج من تحت عباءتها، وأخرى توازيها وتحاول أن تضارعها مكانة.

وبعض هذه الجماعات - ونتحدث هنا عن الحالة المصرية - يمتلك قدرة تنظيمية عالية ويضم تحت لوائه عشرات الآلاف من الأشخاص الذين ينتمون إلى مختلف الشرائح

الطبقية والمهنية والمستويات التعليمية، وينتشرون على رقعة جغرافية واسعة. والبعض الآخر منها لا يعدو كونه جماعات صغيرة هامشية، تظهر بفعل الانشقاقات، أو عقب «هزيمة» الجماعات الكبيرة نسبيا في المواجهة مع السلطة أو فشلها في تحقيق أهدافها، بعد محاولات كثيرة وتجارب مريرة، سواء كانت عبر محاولات سياسية سلمية نزولا على المشروعيات السياسية والقانونية من خلال صناديق الانتخابات، أو من خلال العنف المسلح، الذي شهدت منه مصر موجة عاتية بدأت أواخر الثمانينيات من القرن المنصرم وانتهت عام ١٩٩٧ بحادث الأقصر الإرهابي المروع.

وما شهدته القاهرة في عام ٢٠٠٢، حيث المصادقة على الأحكام التي صدرت في قضية «تنظيم الوعد» ونظر محكمة أمن الدولة العليا في قضية تنظيم «حزب التحرير»، يشير إلى أن مرحلة ظهور التنظيمات الإسلامية الراديكالية الهامشية قد بدأت في مصر، عقب حسم الصراع مع التنظيمات الرئيسة. فالجماعة الإسلامية، أطلقت مبادرة وقف العنف وأعادت النظر في طروحاتها الأيديولوجية التي تسببت في صراعها مع الدولة طيلة العقدين المنصرمين، وتنظيم الجهاد تشتتت قدراته إثر وقوعه تحت طائلة الحملة التي تشنها الولايات المتحدة حاليا ضد «الإرهاب»، بعد تحالف قائده أيمن الظواهري مع قائد تنظيم القاعدة أسامة بن لادن تحت لواء ما تسمى «الجبهة الإسلامية العالمية لقتال اليهود والصليبيين»، إثر انحياز الأول، بعد طول تردد إلى منازلة «العدو البعيد»، الذي يعني هنا الولايات المتحدة وإسرائيل على وجه الخصوص، جنبا إلى جنب مع قتال «العدو القريب» وهو النظام الحاكم في مصر.

وهذا لا يعني أن التنظيمات الهامشية لم تظهر إلا بعد تغيير وجهة الجماعة الإسلامية وانقضاء الفاعلية الداخلية لتنظيم الجهاد، فالخلافات التنظيمية والفقهية طالما قادت على مدار السنوات العشرين الماضية إلى انشقاقات داخل الحركة الإسلامية المصرية بما أوجد تنظيمات صغيرة، محدودة الانتشار الجغرافي ضعيفة الإمكانات حديثة النشأة لا تملك رصيدا كبيرا من الإطار الفقهي النظري الذي يبرر وجودها ويحدد علاقاتها بالمجتمع والدولة والجماعات الإسلامية الأخرى. ومن ثم اختفى أغلب هذه التنظيمات بعد مواجهة أمنية حاسمة أو القبض على قادتها.

وعلى سبيل المثال لا الحصر نذكر هنا من هذه الجماعات الهامشية تنظيم «السمني»

و«الأهرام» و«جهاد الساحل» و«الواثقون من النصر» و«الغرباء» و«تنظيم أحمد يوسف» و«القرماويون» و«الناجون من النار» و«الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» و«التكفير الجديد» و«أبناء الصعيد» و«النذير» و«التوحيد»، و«الشوقيون»، و«جماعة الفتح» و«الخلافة» و«جنود الرحمن» و«العصبة الهاشمية» و«مجموعة التسعين»، و«القصاص العادل»، و«القرآنيون» و«الجهاد الصحيح»، و«السماويون»، و«القطبيون».

ويمهد الوضع الذي آلت إليه الحركة الإسلامية الراديكالية في مصر حاليا لظهور تنظيمات صغيرة، لا يروق لها ما أقدمت عليه «الجماعة الإسلامية» وما انتهى إليه تنظيم الجهاد، وفي الوقت ذاته لا ترضى بالنهج السلمي أو «الدعوي» الذي اقتنعت به جماعة «الإخوان المسلمون» ولا يكفيها التوجه الديني الصرف الذي يصبغ عمل جماعة «التبليغ والدعوة» وبعض الجماعات السلفية، ولا تقبل الانكفائية التي تعيشها الطرق الصوفية. ومما يزيد من احتمالات تحقق هذا اشتداد القبضة الأمنية المحلية ووجود تعاون أمني أممي في إطار ما ترتب على حدث الحادي عشر من سبتمبر ضد الولايات المتحدة الأمريكية، بما لا يسمح بوجود تنظيمات كبيرة، تنتشر جغرافيًا لتشمل القطر المصري بأكمله تقريبا، أو جزءا كبيرا منه، مثل ما هي الحالة بالنسبة للجماعة الإسلامية، التي تنشط أكثر في صعيد مصر، وتنظيم الجهاد، الذي تركز وجوده في محافظات الوجه البحري. فالتنظيمات والجماعات الكبيرة يسهل تعقبها، خاصة إذا لم تأخذ الشكل «العنقودي» على غرار تنظيم الجهاد، أو آثرت أن يظل جزء من نشاطها طافيا فوق السطح أو علنيا، كما تفعل الجماعة الإسلامية. أما التنظيمات الصغيرة، التي تتكون حول قيادة صغيرة في منطقة محدودة وترسم أهدافا بسيطة لوجودها، فيصعب على رجال الأمن نسبيا اكتشافها، خاصة إذا برعت هذه التنظيمات في أدائها السري وامتلكت قدرة على المراوغة وتضليل أجهزة الأمن وبناء حالة من التوافق الظاهري مع المحيط الاجتماعي الضيق، لا يؤدي إلى استعداء الناس.

كما أن الهزة الكبيرة التي أحدثها تراجع «الجماعة الإسلامية» عن أفكارها، وهو ما عبرت عنه الكتيبات الأربعة التي أصدرها القادة التاريخيون للجماعة تحت مسمى «سلسلة تصحيح المفاهيم»، أوجدت حالة من السيولة في صفوف الشباب النازعين إلى الانتماء إلى الحركة الإسلامية الراديكالية، والذين كان بوسعهم في الماضي أن ينخرطوا

في صفوف الجماعة الإسلامية أو الجهاد دون مواربة؛ مستندين إلى ما حققته الجماعتان من تواجد اجتماعي وما يحكم نشاطهما من إطار فكري أو فقهي وما لهما من أهداف شاملة ومقاصد بعيدة المدى وما لديهما من قدرة على تجنيد الأتباع. أما في هذه الآونة فإن هاتين الجماعتين لم تعودا تمثلان مركزَيّ استقطاب قويين لهؤلاء الشباب، ومن ثم فإنهم سيبحثون عن تنظيمات صغيرة، تستوعب طاقتهم «الجهادية»، خاصة في ظل اعتقادهم أن الأمة الإسلامية تواجه مخاطر شديدة تتطلب «عسكرة الجهود» لصد الاعتداءات المتكررة. علاوة على ذلك فإن تراجع الجماعة الإسلامية، إلى جانب غضب بعض رموز وأشخاص في تنظيم الجهاد من الخطوة التي أقدم عليها الظواهري بالانضمام إلى «الجبهة الإسلامية العالمية لقتال اليهود والصليبيين» لأنها وضعت التنظيم في فوهة المدفع الأمريكي، قد يقود إلى انشقاقات داخل صفوف الجماعتين، من المتوقع أن تحدث في سرية تامة، بما يقي المنشقين من الملاحقة الأمنية اليقظة. ومن الممكن أن تنتهي هذه الانشقاقات إلى «جيوب» صغيرة داخل الحركة الإسلامية الراديكالية. ولا يجب هنا أن نغفل إمكانية أن يحاول قادة التنظيمات الهامشية السابقة عقب خروجهم من السجن إعادة إنتاج مثل هذه التنظيمات مع الأخذ في الاعتبار ما استجد من ظروف، مستغلين حالة السيولة الراهنة في الحركة الإسلامية، التي تسمح للبعض بأن يقدم نفسه في ثوب «القائد الحركي» بعد تراجع أدوار ومكانة القادة التقليديين للحركة.

ويبرز عامل آخر قد يرشح تنامي ظاهرة التنظيمات الإسلامية الراديكالية الهامشية يرتبط بمسألة التمويل. ففيما سبق كان يمكن لـ«الجماعة الإسلامية» و«الجهاد» أن يتلقيا دعما ماليا ملموسا من الخارج، سواء من قِبل أفراد تابعين لهما أو متعاطفين معهما أو جماعات نظيرة أو مؤسسات تمارس نشاطها تحت مسمى أعمال خيرية أو سلوك ذي طابع تراحمي أو حتى دول كانت تريد النيل من النظام المصري أو تمهيد الأرض المصرية لأممية إسلامية، حسبما كانت تريد إيران عقب ثورة ١٩٧٩ والسودان طيلة عقد التسعينيات. وهناك اتهامات عديدة للحكومة المصرية وجهتها لأطراف بعينها في هذا المضمار. أما في الوقت الراهن، ومع الجهد المحموم الذي تقوم به الولايات المتحدة في تضييق الخناق على روافد تمويل الجماعات الراديكالية الإسلامية، فمن الصعب على أي جماعة أن تتلقى دعما خارجيا، يساعدها على تحقيق أهدافها ومنها الانتشار الجغرافي وتقوية الشوكة في مواجهة الدولة وتدبير عمليات ضد السلطة والمجتمع، ومن ثم لم

يعد أمام الأفراد من «الراديكاليين الإسلاميين» سوى الالتفاف حول قيادات محلية، من الأفضل ألا تكون معروفة لدى الأجهزة الأمنية، لتكوين تنظيمات صغيرة، تعمل تحت الأرض.

وهناك عامل هيكلي يرتبط بموقف السلطة من الجماعات والتنظيمات الإسلامية برمتها. فالدولة متمسكة بموقفها الرافض لمنح أي شرعية لهذه الجماعات. وحتى حين حاول بعضها أن يعدل مساره، ويلقي نفسه وسط الممارسة السياسية المشروعة متمثلة في التجربة الحزبية بعد رفض هذا الأسلوب لذرائع فقهية وعملية ثبت بطلانها، لم يلق قبولا من الدولة. فقد تم رفض الترخيص لأحزاب «الوسط» و«الشريعة» و«الإصلاح»، فانتهى الأول إلى جمعية ثقافية، وجمد الثاني إجراءات إشهاره، في حين يعيش الثالث مرحلة الرفض التام ولم يتجاوزها يأسه بعد. ويتزامن هذا مع ملاحقة مستمرة للعديد من رموز جماعة «الإخوان المسلمين»، وتضييق المجال أمام عمل الجماعات الأخرى، الدعوية والخيرية. وهذا المناخ قد يغذي اتجاه الحركيين الإسلاميين إلى تكوين تنظيمات صغيرة، في ظل فشل المسارات التي تنتهجها التنظيمات والجماعات الرئيسة.

وتشير قضيتا «تنظيم الوعد» و«حزب التحرير الإسلامي» إلى أن هذه الهوامش ستأخذ مسارين، الأول هو تكوين جماعات نووية تشكل أجزاء من تنظيم، لا تزيد على بضعة أفراد، يقودهم شخص من بينهم، يمثل حلقة الوصل مع قائد التنظيم، أو «أميره» حسب اللفظ المتبع لدى الحركة الإسلامية الراديكالية. فقد أظهرت التحقيقات أن تنظيم الوعد مكون من ثلاث جماعات صغيرة جدا، يبدو أنها كانت تأخذ الشكل العنقودي، الذي اتبعه تنظيم الجهاد طيلة تاريخه. أما المسار الثاني فهو أن هذه الهوامش تمثل محيطا لتنظيم إسلامي راديكالي أممي مركزه خارج مصر. فقضية حزب التحرير، أظهرت أنه قد تم تجنيد مصريين في ألمانيا ولبنان، وهي مسألة تقلب الكثير من مسارات الحركة الإسلامية المعاصرة، إذ شكلت أغلب الجماعات المصرية، بدءا من «الإخوان المسلمين»، مركزا تتبعه أو تتأثر به هوامش حركية في بلاد عربية وإسلامية شتى، لم تلبث أن اشتد عودها في بلادها، وحققت إنجازات سواء على مستوى التواجد الاجتماعي أو الاعتراف الرسمي ومن ثم الإنجاز السياسي، أبعد كثيرا مما حققته الجماعات «الإسلامية» المصرية.

ولا يخرج مستقبل هذه الهوامش الحركية عن عدة احتمالات، فبعضها قد يموت تحت

وطأة القبضة الأمنية التي لا تسمح لأحد بأن يمارس نشاطا محظورا بحكم القانون من جهة، وتأخر تحقق الأهداف وظهور نزاعات داخلية بين أعضائها حول التكتيكات والأفكار، من جهة ثانية. وبعضها قد يتحلى بالصبر انتظارا للحظة التمكن، فيضفي على نشاطه طابعا صارما من السرية ويؤجل أي مواجهة مع المجتمع أو الدولة، فإذا خرج عن صمته ودخل في مواجهة فإن نصيبه لن يكون أبدا أحسن حالا من الجماعات والتنظيمات الراديكالية التي سبقته على هذا الدرب. والبعض الثالث سيسقط سريعا في أيدي رجال الأمن، ومن ثم ينقضي وجوده تقريبا بدخول أعضائه أو أهم الأشخاص الضالعين في تكوينه إلى السجن، بينما ستحاول فئة رابعة أن تنسج، على مهل وبحذر شديد، شبكة من العلاقات من تنظيمات إسلامية راديكالية خارجية، خاصة في ظل وجود ما يعرف بظاهرة «إسلاميو الخارج»، والتي شكلت في السنوات الأخيرة تحديا كبيرا للنظام السياسي المصري. وفي المقابل قد تحاول فئات أخرى أن تستقطب بعض العناصر التابعة للتنظيمات الكبرى، مثل الجماعة الإسلامية والجهاد، مستغلة الظروف التي تمر بها هاتان الجماعتان، بحثا عن تمدد اجتماعي وانتشار جغرافي.

وفي سبيل إغلاق الباب أمام قيام تنظيمات إسلامية راديكالية هامشية، يمكن أن تلجأ إلى العنف وتدخل البلاد مرة أخرى إلى هذا النفق المظلم، يجب أن يكون لدى السلطات المصرية اقتناع تام بأن الأسلوب الأمني في مواجهة الحركة الإسلامية لن ينجح في وقف خطرها إذا مضت في طريق العنف، فهناك استحقاقات سياسية مرتبطة باستيعاب «الإسلاميين» داخل التعددية السياسية، وأخرى اقتصادية - اجتماعية تتعلق بعدالة التوزيع ومحاربة الفساد والقيم السلبية التي تستعدي من ينضوون تحت لواء الحركة الإسلامية، وهناك استحقاقات بعيدة المدى تتمثل في وجود نظام تعليمي وثقافي يعلي من شأن التفكير العلمي والعقلانية دون الإجحاف بما يفرضه الدين من التزامات عقدية وأخلاقية، أي تعميق فهم الدين بالتركيز على وسطيته واعتداله.

أما التعامل مع هذه التنظيمات على أنها مجرد فلول لحركة مهزومة فهو الخطأ بعينه، لأنه سيجعل الخيار الأمني فقط هو المطروح، بما قد يرشح مصر لحقبة أخرى من أعمال العنف والإرهاب. ويكمن وجه الخطأ هذا في أن الحركة الإسلامية، وكما أثبتت التجارب التاريخية، قادرة على الاستمرارية رغم قمعها ماديا ومعنويا، حتى وإن كان هذا في إطار حالة من الكمون، أو تغيير بعض التكتيكات العملية، من أجل تفادي الصدام مع السلطة.

فهي في هذه الناحية لا تفتقد أحيانا السمة «التحايلية» التي تضع بصماتها على العديد من أوجه السلوك الجماعي والفردي في مصر، وتزيد على ذلك بتجهيز المبررات الشرعية نهلا من فضاء مفتوح يتيحه النص القرآني والسنة النبوية.

وهناك مسألة لا يجب أن تسقط من الحسبان في هذا المضمار، وهو امتلاك الحركات الإسلامية أيا كان حجمها في البداية قدرة كبيرة على تجنيد الأنصار وتعبئتهم حول طروحاتها وتوجهاتها. ويمكن هنا أن نضرب مثالا بـ«الجماعة الإسلامية» التي تعد أكبر الجماعات الراديكالية عددا وعُدة، فهي لم تكن في البداية سوى انشقاق عن «الإخوان المسلمين»، تم على يد مجموعة من شباب الصعيد، لكنهم سعوا إلى تطوير أنفسهم إلى شكل تنظيمي أكثر فاعلية، وأخذوا يوسعون من نشاطهم ليتجاوز حدود الجامعة. ورغم أن نظام الرئيس الراحل أنور السادات، ولأسباب تتعلق باستخدامه التيار الإسلامي لضرب اليسار، ساعد هذه الجماعة كثيرا، ماديا ومعنويا، فإنها لم تلبث، حين اشتد ساعدها، أن تمردت على النظام، ووصمته بالكفر، وتحالفت مع «الجهاد» في عملية اغتيال السادات نفسه في السادس من أكتوبر عام ١٩٨١.

وإذا كانت هذه الجماعة قد اضطرت إلى الدخول في طور من الكمون إثر التداعيات الأمنية والسياسية التي ترتبت على حادث اغتيال السادات، فإنها لم تلبث أن عاودت نشاطها بشكل ملحوظ بعد أقل من ثلاث سنوات على هذا الحادث، مستغلة مسألتين أساسيتين، الأولى تتعلق بالحملة الصحفية الكبيرة التي قامت بها صحف المعارضة ضد التعذيب الذي تعرض له المعتقلون في قضية الاغتيال المذكور. أما الثانية فترتبط بإعلان رئيس مجلس الشعب أنه قد انعقد اجتماع ضم ممثلي الأحزاب داخل البرلمان لبحث الخطوات العملية الرامية إلى تطبيق الشريعة الإسلامية. فبعد هاتين الواقعتين عادت الجماعة إلى تنظيم المؤتمرات وتوزيع المنشورات، التي تهاجم الحكومة، وتنقد سياستها الداخلية والخارجية على حد سواء.

وتفيد الخبرة المستقاة من بدايات الجماعة الإسلامية كذلك في تحليل ما يتعلق بالتنظيمات الهامشية من زاوية إمكانية أن تقوم بعض هذه التنظيمات، بتطوير أدائها وتوسيع علاقاتها، بما يساهم في إكسابها نفوذا متناميا. فالجماعة كان يغلب عليها، وحتى عام ١٩٧٥ طابَع سلفيّ، يركز أساسا على تغيير أنماط السلوك الاجتماعي، كالدعوة

إلى حجاب النساء والفصل بين الجنسين. لكنها لم تلبث أن بدأت تطرح نفسها سياسيا بشكل متنام، متأثرة بتجارب الإخوان المسلمين والقطبيين وتنظيم «جماعة المسلمين»، المعروف أمنيا باسم «التكفير والهجرة»، ثم انتهى الأمر بها، وتحديدا منذ مطلع عام ١٩٧٩، إلى الدخول في مواجهة صريحة مع نظام الرئيس السادات، مدفوعة بعدة عوامل مثل، تقاعس السلطة السياسية في تطبيق الشريعة الإسلامية، كما وعدت أو أعلنت، واتخاذ قرار بتسوية منفردة وجزئية مع إسرائيل من خلال توقيع اتفاقية كامب ديفيد، إلى جانب ما أسمته الجماعة «التغلغل الثقافي والإعلامي الغربي في أجهزة الاتصال بما يتحدى المشاعر الإسلامية»، ووقوف السادات إلى جانب شاه إيران المخلوع محمد رضا بهلوي ضد الثورة الإيرانية، التي مثلت مصدر إلهام للحركات الإسلامية، ليس في مصر وحدها، بل في العالم الإسلامي برمته.

وحتى تتضح الصورة سنتعرض هنا لتنظيم السمني بوصفه نموذجا لجماعة إسلامية راديكالية صغيرة، وهو التنظيم ،الذي تمكنت سلطات الأمن من القبض على أعضائه عام ١٩٨٦ وكافة السمات السابق ذكرها حول الجماعات الهامشية الصغيرة داخل الحركة الإسلامية الراديكالية، الأمر الذي يمكن ذكره على النحو التالي:

أ - نسب التنظيم إلى صاحبه، أحمد علي سمن، الذي كان يعمل مهندسا ميكانيكيًا في شركة مصر للهندسة، والذي تم اعتقاله على ذمة «قضية الجهاد الكبرى» عام ١٩٨١. وقد أسس التنظيم وعمره لا يتجاوز أربعة وثلاثين عاما، بعد الإفراج عنه.

ب - لم يزد عدد أعضاء التنظيم على ثلاثة وثلاثين فردا، حسب جهات الأمن وعلى سبعة وسبعين شخصا طبقا لما ذكره سمن نفسه. وفي مقدمتهم أشخاص ينتمون إلى مهن وحرف مختلفة، فأربعة منهم كانوا ضباطا بالقوات المسلحة، وأحدهم موظف بشركة مصر لأعمال الأسمنت المسلح. وهناك أيضا بقال وسروجي سيارات وعدد من طلاب الجامعات.

ج - محدودية أو ضيق مساحة التواجد الجغرافي للتنظيم، حيث تركز أساسا في حي الزيتون بالقاهرة، وكان أميره يلتقي أتباعه في مسجد العزيز بالله في الحي ذاته.

د - ضعف الإمكانات المادية للتنظيم، حيث اعتمد في تمويله على الهبات وتبرعات أعضائه، خاصة من التحق منهم للعمل بالخارج، إلى جانب ما اعتبروه غنائم من أموال

الحكومة وسرقة محلات الصاغة، كما أنهم كانوا يفكرون في مهاجمة أوكار المخدرات لسرقة أموال المتاجرين بها.

هـ - غياب إطار فكري شامل للتنظيم، حيث اقتصر الأمر على مجموعة من الشعارات والأهداف، مثل الحض على كراهية نظام الحكم وازدرائه، والتحريض على مقاومة السلطات العامة، وتحريم الالتحاق بصفوف القوات المسلحة والعمل في البنوك وجمع الضرائب، وتكفير رجال القضاء بدعوى أنهم يطبقون قوانين «وضعية»، وتحريم الصلاة خلف أي إمام لا يطلق لحيته، وتحريم تعاطي الدواء إذا كان يحتوي على نسبة من الكحول. وقد تم العثور على أوراق حررها أعضاء التنظيم حين تم القبض عليهم تدعو إلى قتال الحكام «وإسقاط مملكة الأرض لإقامة مملكة السماء». وقد لجأ التنظيم، بناء على أوامر السمني، إلى كتاب «الفريضة الغائبة» لمحمد عبد السلام فرج الذي يعد الوثيقة الأساسية لتنظيم «الجهاد»، لدراسته والاستفادة منه فكريا وحركيا، ولم يضع التنظيم «مرجعية فكرية» خاصة به.

و - ضعف التخطيط وهزال البنية التنظيمية. فقد اعتمد التنظيم على ما أسماها «المناوشات السياسية» ضد النظام الحاكم، واستغلال الاضطرابات الجارية في شن حرب استنزاف شاملة ضد النظام، واللجوء إلى إحداث فتنة طائفية من شأنها أن تقود إلى اضطراب اجتماعي، يصب في مصلحة التنظيم. وقد انطلق السمني من تصور وهمي مفاده أن مصر مهيأة لحركة انقلاب عسكري، تعقب اغتيالات فردية وجماعية للعديد من الشخصيات المهمة في الحكومة، وأعمالا ضد منشآت حيوية في البلاد. ولأجل هذا قسم السمني تنظيمه إلى رافدين أساسيين: الأول مدني، يعد العدة للاستيلاء على مبنى الإذاعة والتلفزيون فور وقوع الانقلاب المزعوم إلى جانب ممارسة «الدعوة» لإسقاط النظام، والثاني عسكري يهدف إلى التغلغل داخل القوات المسلحة لمد أعضاء التنظيم بالسلاح والذخيرة اللازمة لعمليات الاغتيال والانقلاب، علاوة على تدريب بعض أفراد التنظيم على استخدام الأسلحة النارية والمفرقعات. وقد ضبطت قوات الأمن بالفعل في مسكن أحد الضباط الذين انضووا تحت لواء التنظيم نماذج غير مسودة لصرف وارتجاع أسلحة نارية وذخائر وعليها ختم وحدته العسكرية.

ز - غياب الاستقلالية، حيث اعتمد التنظيم على بعض الجماعات الراديكالية الأخرى،

فكان السمني، وعن طريق شقيق أحد المسجونين ضمن تنظيم الجهاد، على صلة بهذا التنظيم. وقد عبر عن اقتناعه بضرورة هذه الصلة حين طالب في أحد لقاءاته مع أتباعه، والتي تمكنت أجهزة الأمن من تسجيلها، بتلاقي واتحاد مختلف «الجماعات الإسلامية» لشن «حرب» مشتركة وسريعة ضد النظام.

ح – اختفاء التنظيم بمجرد القبض على أميره ورموزه الأساسيين، حيث لم يُثِرْ أحد، سواء على مستوى الأجهزة الإعلامية أو الأمنية، شيئا عن تنظيم السمني، منذ أن سقط في يد قوات الأمن.

ورغم أن السمني نصح أتباعه، غير مرة، بضرورة دراسة الأخطاء التي وقعت فيها بعض فصائل الحركة الإسلامية الراديكالية، مثل «جماعة المسلمين» و«شباب محمد»، و«الجهاد»، فإنه لم يتمكن من الابتعاد عن هذه الأخطاء، لتموت جماعته تماما، وتستقر في الهامش الباهت من الحركة الإسلامية الراديكالية المصرية.

ويتوهم البعض أنه من الممكن التخلص من كل مشكلات المتطرف من الجماعات والتنظيمات السياسية ذات الإسناد الإسلامي بطرح «الصوفية» بديلا للراديكالية الإسلامية في مصر، منطلقا من أن التصوف ينطوي على قيم ذات طابع ديمقراطي، مؤسسا تصوره النظري على تجربة عملية راسخة، خاضتها الأحزاب الإسلامية في تركيا. لكن في حقيقة الأمر ثمة فارق كبير بين طرق صوفية تواكب الحداثة وتنخرط في العمل العام حتى تتمكن من دفع رموزها إلى قمة الهرم السياسي مثل ما عليه الحال في تركيا، وطرق صوفية تماهت في الفلكلور وباتت ظاهرة احتفالية بعد أن التصقت بثوب التقليدية وتكلست عن إنتاج أي ممارسات سياسية إيجابية إلا ما تستفيد منه السلطة في تكريس شرعيتها مثل ما هو الوضع في مصر، التي إن كان يمكن على استحياء تصنيف طرقها الصوفية بأنها أحد روافد المجتمع المدني اعتمادا على النشاط الخيري لبعضها، فإن من الصعوبة بمكان الطموح إلى تثويرها أو إنهاء مسألة انسحابها الواضح نسبيا من الحياة السياسية، أو على الأقل تنقيتها من بعض مظاهر الخرافة والدجل التي سقطت فيها.

فالصوفية المصرية إن كانت قد أفرزت في عصور غابرة، ولمرات قليلة، شيوخا ناطحوا السلاطين باستنادهم إلى التفاف جماهيري منقطع النظير ينساق حول أعمال

باراسيكولوجية وأسطورية ومنافع مادية فإنها تحولت في الوقت المعاصر إلى مجرد خادم للحكام، وهي مسألة لا تخطئها عين من يتابع الاحتفالات الصوفية ولا يهملها عقل من يفكر في خطاب المتصوفة حيال السلطة من جهة، والحبل السري الذي يربط تنظيمهم بشقيه الإداري والروحي بجهاز الدولة الأمني والديني من جهة ثانية. أما في تركيا، فبدءا من نجم الدين أربكان زعيم حزب الرفاه وأحد رموز الطريقة النقشبندية وصولا إلى أحد مريديه وهو الطيب رجب أردوغان زعيم حزب العدالة والتنمية، تغالب الطرق الصوفية تقليديتها وتستغل الفضاء الواسع الذي يتيحه الفكر الصوفي من تسامح واعتراف بالآخر في وضع أُطر ووسائط سياسية تجعلها متناغمة مع الحياة الديمقراطية التي تعتمد على التعددية، وهو أمر يعطيها تفردًا عن الكثير من الجماعات التي ترفع الإسلام شعارا سياسيا لها وترفض الحياة الحزبية ولا تقبل بما توجبه السياسة من مرونة وعقلانية في الداخل والخارج.

لقد كانت هناك توقعات بتراجع دور الطرق الصوفية المصرية أو اندثارها في المستقبل بفعل موجات التحديث وترعرع الأشكال الأخرى لجَمْعَنة الحالة الدينية سواء المُسيَّسة أم الدعوية والخيرية لكن هذه الطرق سارت في اتجاه مخالف للرسم البياني الذي خطه من توقعوا تدهور حالتها واستطاعت أن تضم بين مريديها عناصر تنتمي إلى أكثر الفئات الاجتماعية والمهنية تحديثا، لكنها لا تزال عاجزة طيلة تاريخها عن إنتاج مسلك مشابه لذلك الذي سار فيه المتصوفة الأتراك أو حتى نظراؤهم في آسيا الوسطى وإندونيسيا الذين لعبوا دورا سياسيا بارزا تمثل في مقاومتهم للاستعمار شبيها بما مارسته المهدية في السودان والسنوسية في ليبيا. ويبقى النموذج اليتيم للصوفية المصرية في هذا المضمار هو «الطريقة العزمية» التي شاركت في الحركة الوطنية ضد الاستعمار البريطاني وفي حرب فلسطين ١٩٤٨.

الفصل الرابع

مستقبل «الإخوان المسلمين»

التجديد والمغامرة وإما التراجع

في رحلة البحث والتقصي عن مستقبل جماعة «الإخوان المسلمون» ازدحمت الساحة الفكرية والمساحات الحركية في الشرق والغرب بمسارات وطروحات كثيرة تراوحت في تناولها لهذه الجماعة بين النقد المغلف بالنصيحة وبين الجلد الرامي إلى إقصائها بعيدا عن الحياة السياسية والاجتماعية، باعتبارها جماعة تقليدية ستجرفها الحداثة أو ارتدادا سلفيا على المشروع التنويري الذي عرفته مصر في نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن المنصرم، وقام على ما أنتجته قريحتا وبصيرتا الأفغاني ومحمد عبده، وتلاميذهما. وبين هذين المسارين لم يسقط أبدا المسار الثالث، الذي يقيم أداء ويتوقع مستقبل الإخوان بشكل موضوعي، بعيدا عن أمراض التحيز الأيديولوجي والأهواء الذاتية.

ومن يطالع بإمعان توجيهات الرئاسة المصرية المرفقة بالمواد الدستورية الأربع والثلاثين التي شرعت السلطة في تعديلها مع بداية سنة ٢٠٠٧، يكتشف للوهلة الأولى أن الهدف من هذه التعديلات لا يخرج عن أمرين: الأول هو ترتيب السلطة في مصر، والثاني هو إزاحة الإخوان المسلمين ليهبطوا من جماعة سياسية سلمية على أبواب المشروعية القانونية والشرعية السياسية إلى زمرة على عتبات الإرهاب والجريمة المنظمة. فتعديل المادة الخامسة من الدستور لا يسمح لأي جماعة «دينية» أو ترفع شعارات دينية أن تخوض الانتخابات[٥٥]، كما سيمنع المستقلين على الأرجح من خوضها[٥٦]؛ وبذا يسد الطريق أمام الإخوان في سعيهم للتقدم السياسي المشروع، خاصة مع تسريبات تشير إلى

---

(٥٥) انظر نص التوجيهات التي طلبها الرئيس المصري حسني مبارك بتعديل الدستور على موقع الحزب الوطني الديمقراطي الحاكم على شبكة الإنترنت: http://www.ndp.org.eg/ar/index.aspx

(٥٦) قدم أحد أعضاء الحزب الوطني في مجلس الشعب (البرلمان) اقتراحا بهذا الشأن، انظر: جريدة المصري اليوم المستقلة، ٢٠٠٧/٣/٥.

أن السلطة عقدت صفقة مع أحزاب المعارضة لمنع الإخوان من التحالف معها على غرار ما جرى عام ١٩٨٤ حين تحالف الإخوان مع حزب الوفد، وانتخابات ١٩٨٧ التي تحالف فيها الإخوان مع حزبَي العمل والأحرار.

وهذا الإجراء الدستوري هو واحد من حزمة إجراءات تتبعها السلطة المصرية منذ الانتخابات التشريعية التي جرت نهاية عام ٢٠٠٥ في سبيل تقليم أظافر الإخوان، وتحجيم وجودهم، وإجبارهم على العودة إلى قمقمهم التاريخي مرة أخرى، ردا على النتيجة اللافتة التي حققتها الجماعة في هذه الانتخابات، ومكنتها من أن تصبح قوة المعارضة الرئيسة في البلاد. والإجراء الثاني هو استمرار حملات اعتقال رموز الجماعة، وهي مسألة اشتدت في الآونة الأخيرة وأصبحت تدور بشكل منهجي، وترمي إلى حرمان الجماعة من قادتها وحراس بواباتها، القادرين على أن يقودوا عمليات التعبئة والتجنيد المستمرة. أما الثالث فيتمثل في وجود حملة إعلامية منظمة، مقروءة ومرئية ومسموعة، حيث يُنشر ويُذاع ويُبث عن الجماعة ما يشوه صورتها ويجرح شعبيتها بدءًا من تصريحات رئيس الجمهورية بأن الإخوان خطرٌ على المجتمع، ومرورًا ببرامج حوارية تبدو متفرغة لمهاجمة الإخوان وانتهاءً بمحاولةِ إلصاق جريمة سفاح المعادي بالإخوان على لسان مسئولٍ أمني رفيع المستوى، مع التنويه المستمر بأنَّ نجاح الإخوان يمثل تهديدا للأمن القومي، وسيتسبب في إدخال مصر في نفقٍ طويل مظلم. والإجراء الرابع هو ضرب الركائز الاقتصادية للإخوان، من خلال اعتقالِ رجال أعمال منتمين أو منتسبين أو متعاطفين مع الجماعة، وإغلاق شركات ومؤسسات تساندهم ماديا، وتجعل بوسعهم أن ينافسوا النظام الحاكم في أهم ركيزة قوة يمتلكها في مواجهة المعارضة، وهي الموارد الاقتصادية التي يمكن تحويلها إلى موارد سياسية، واستخدامها في تعبئة الناس وتجنيدهم وعملية شراء الأصوات أثناء مختلف الانتخابات، والإنفاق الطائل على الحملات الانتخابية.

لكنَّ هناك اتفاقًا بين الباحثين والمفكرين الثقات على أن تحجيم الإخوان لا يكون بسَنِّ التشريعات والإفراط في التدابير الأمنية والحملات الإعلامية، بل بإطلاق حرية تشكيل الأحزاب المدنية وتمكينها من العمل وسط الجماهير بحرية كاملة، فيعود الناس إلى «التحزب» في السياسة بدلا من بحثهم عنها في الأيديولوجيات التي تلوي عنق الدين ومقاصده السامية الجليلة.

إن هذه الإجراءات من اعتقال ومصادرة ومطاردة وتضييق لا تفيد التطور الديمقراطي في مصر، وترجح استمرار الوضع الراهن الذي يقوم على خلل رهيب حيث نجد أن من يملك المشروعية القانونية ليس في يده الشرعية الاجتماعية كاملة، ومن يملك الشرعية الاجتماعية ليس في يده المشروعية القانونية. والحل هو إيجاد شرعية قانونية لكن ليس على أساس ديني وإطلاق حرية تشكيل الأحزاب السياسية وإلغاء قانون الطوارئ بما يمكن هذه الأحزاب من العمل في الشارع وبالتالي تعود جماعة الإخوان إلى حجمها الطبيعي، وتصبح جزءا من كل، ويصير لدينا أكثر من جبهة منافسة في الحياة السياسية المصرية. أما الملاحقة الأمنية والتضييق والإصرار على الاستمرار في الحكم من دون شعبية فسيؤدي الى عسكرة الإخوان المسلمين بما يجعلها تتحول مرة أخرى من جماعة بدأت تتعاطى السياسة وتتفهم التعددية وتتعامل معها، إلى جماعة أمنية مغلقة ربما يؤدي استمرار الضغط عليها إلى إجبارها إلى الانزلاق إلى العنف، فيخسر المجتمع المصري في كفاحه المتواصل من أجل الديمقراطية.

وعموما تبرهن العلاقة الملتبسة بين الإخوان والسلطة على خطأ في إدراك الطرفين[٥٧]. فالسلطة ربما تقرأ إشارات بأن ما بعد ١١ سبتمبر وما ترتب على إزاحة صدام حسين يعني إغلاق الفرص أمام التيارات الإسلامية تماما، لأنها المقصودة بالغضب الأمريكي الحالي. وقد كانت هذه القراءة خاطئة في البداية، إذ انطلق الأمريكان في تحركهم حيال الشرق الأوسط من اقتناعهم بالترابط الحتمي بين الاستبداد والإرهاب، وضغطوا في سبيل الإصلاح السياسي في العالم العربي، بل طلبوا من مصر، بوصفها أكبر بلد عربي يؤدي تغيره إلى تغير محيطه الإقليمي برمته، أن تقوم بدور رائد في هذا المضمار، لكن حين أدركوا أن البديل للأنظمة الراهنة هو صعود «التيار الإسلامي» عادوا إلى المربع رقم صفر، ووضعوا أياديهم في أيدي الأنظمة الحاكمة، وهي مسألة استغلها النظام المصري، فراح يفرط في استعمال القوة المنظمة ضد الإخوان.

على الجانب الآخر أخطأ الإخوان في قراءة متطلبات المرحلة الراهنة وأظهروا أنهم لم يدركوا بعد أن الزمان قد تبدل، وأن عليهم أن يغيروا أحشاءهم ودماءهم لا جلودهم فقط، ففاقد الشيء لا يعطيه، وتأخر الإخوان حتى هذه اللحظة في إطلاق مبادرة قوية

(٥٧) لمزيد من التفاصيل حول هذه النقطة، انظر: دليل الحركات الإسلامية في العالم، (القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام)، العدد الأول، الطبعة الأولى، يناير ٢٠٠٦، ص: ٤١ - ٤٣.

واضحة المعالم نحو «دولة مدنية» وعدم تقديمهم برامج مفصلة لإدارة السياسات العامة في مصر، يخيف الناس من غموضهم، ويجعلهم بديلا باهتا للنظام، ويشكك قطاعات من النخبة في نواياهم، ويعطي مصداقية لأولئك الذين يتهمونهم بأنهم يرغبون في وراثة الدولة المصرية على حالها الراهن من الاستبداد والتكلس، لإدارة هذا الميراث لصالح الجماعة، ولمصلحة استمرارها في السلطة إلى أجل غير مسمى.

وبوجه عام: فإن هذا السياق برمته يجعل من مستقبل جماعة الإخوان المسلمين سؤالًا مهمًا في هذه المرحلة، تتطلب الإجابة عنه الوقوف على عدة أمور، يمكن سردها على النحو التالي:

أولاً - الديمقراطية الداخلية والتجديد السياسي: فهناك من ينتقد بشدة تكلس الجماعة وشيخوخة قيادتها وتمركزها، ذهابا ومجيئة، في أغلب الأحيان حول «نص» مؤسسها حسن البنا، وتضييقها الخناق على الجيل الجديد من نشطائها، الذين يريدون أن ينزعوها من حضن التقليدية ويرمون بها في قلب الحداثة، علاوة على تأخر ظهور «البرنامج العصري» لديها بما يُفْقدها أحيانا حسن التعاطي مع «الآخر»، والتنكر لارتكاب العنف في فترة تاريخية معنية.

وإذا كان الإخوان يشكون دوما من تكلس النظام، فالداء نفسه يصيبهم، وإذا كانوا يتهمونه بالشمولية المائلة إلى الاستبداد، فالأمر نفسه ينطبق عليهم، سواء من حيث البنية التنظيمية أو التعامل مع المنتج الفكري، الذي يمثل عند الإخوان «نصوصا» لرعيلهم الأول، وعند السلطة حزما من التشريعات التي تهدف إلى إضفاء شرعية قانونية على أوضاع سياسية واقتصادية واجتماعية حان وقت تغييرها.

وبالطبع فإن الظروف الأمنية القاسية والقاهرة تعوق تطور الإخوان وانفتاحهم سياسيا، لكن بات عليهم أن يبدعوا آليات ووسائل شفافة وواضحة المعالم تضمن وجود حراك سياسي داخل الجماعة، وتؤشر على أنها قد امتلكت ثقافة جديدة، تؤهلها للتقدم في الحياة السياسية، وتطمئن الآخرين حيالها. فتكلس الجماعة وصرامة بنائها وتشدده أدت إلى خروج كوادر عديدة منها، بعضهم راح يحاول أن يبني وجوده ومجده السياسي خارج الإخوان، وكان من أبرز هؤلاء من أسسوا حزب الوسط.

وللإنصاف فإن الإخوان يحققون تقدما على مستوى الرؤية السياسية(٥٨)؛ لكنه لا يزال أقصر من المطلوب، وأقل من أن يلبي كل الشروط المطروحة لإيجاد دولة عصرية، تحقق أشواق المصريين إلى الحرية والتقدم. فلا تزال رؤية الإخوان وتصوراتهم أضعف وأبهت من تلك التي ارتقتها القوى السياسية الإسلامية في مجتمعات أخرى، مثلما جرى في تركيا والمغرب والكويت واليمن(٥٩).

وقد بدأ هذا التقدم بالبرنامج الانتخابي لمأمون الهضيبي في عام ١٩٩٥، ثم المبادرة التي قدمها الإخوان للإصلاح السياسي في مصر، والتي أقرت فيها «الدولة المدنية» وحقوق المواطنة، وحق تداول السلطة. وأخيرا وليس آخرا رؤية الإخوان للتعديلات الدستورية التي طرحها مبارك، وقد جاءت هذه الرؤية متقدمة كثيرا على الرؤية الرسمية، التي جملتها وأجملتها توجيهات رئيس الجمهورية، فالإخوان طالبوا بانتخاب المحافظين، وتمكين المصريين في الخارج من ممارسة حقهم في الانتخاب، وتمسكوا بشدة بإشراف القضاة على الانتخابات، وتوسيع هذا الإشراف، وليس إلغاءه تماما كيفما أرادت السلطة، كما قيدت رؤية الإخوان في هذه التعديلات سلطة الرئيس في حل البرلمان، بضرورة موافقة الحكومة على هذا الإجراء، وتشكيل وزارة محايدة للإشراف على الانتخابات، ورفض الإخوان التعديلات التي أُدخلت على المادة ٧٦، وطرحوا رؤية واسعة تضمن حق المصريين في الترشح لانتخابات الرئاسة، من خلال نص مفاده: «يُنتخب رئيس الجمهورية من بين أكثر من مرشح عن طريق الاقتراع العام السري المباشر على الوجه المبين بالقانون»(٦٠).

ثانيا - مواكبة التحديث: فمن بين مثقفي السلطة من يقلبون الأمر على وجه معين، ليروا أن ما يجري يبشر باندثار «الإخوان» اعتمادا على ما جاد به علماء الاجتماع والسياسة والأنثروبولوجيا حول «التحديثي والتقليدي». لكن التجارب التاريخية برهنت على أنه من الممكن أن يتعايش الاثنان ويتجاورا في المكان ويتواكبا في الزمان، فالقديم يموت والجديد

(٥٨) د. حيدر إبراهيم علي، «التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية»، مرجع سابق، ص: ١٩٦.

(٥٩) للمقارنة بين ما وصلت إليه الحركات الإسلامية في هذه البلدان وبين ما وصلته جماعة الإخوان المسلمين في مصر. انظر: د. عمرو الشوبكي (محررا) «إسلاميون وديمقراطيون: إشكاليات بناء تيار إسلامي ديمقراطي»، (القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام) الطبعة الأولى، ٢٠٠٦.

(٦٠)انظر: نص مقترحات الإخوان على التعديلات الدستورية بموقع الجماعة على شبكة الإنترنت، http://www.ikhwanonline.com

يولد لكن ليس باستطاعة القديم أن يموت تماما. وقد ذهب فوكوياما، الذي تعد طروحاته أعلى تبشير بالتحديث وأعلى مراتب الرأسمالية الاقتصادية والليبرالية السياسية وأقصى مراحل قوة الإمبراطورية الأمريكية التي استعرضت عضلاتها في العراق، إلى ما هو أبعد من هذا حين أكد أن بعض الظواهر التي يتعامل معها كثيرون على أنها تقليدية، مثل الدين والأخلاق، ضرورية لتمكين المؤسسات الاقتصادية والسياسية الحديثة من العمل بطريقة صحيحة[٦١]. ومن ثم فإنه من الصعب تصور تلاشي «الإخوان»، في المستقبل المنظور، ما داموا يضوون تحت لوائهم أتباعا ينتمون إلى أشد الفئات تحديثا، وطالما استمروا في لعب دورهم الملموس في الأعمال ذات الطابع التراحمي أو الخدمي والتي تداوي عوزا تعجز الدولة نفسها عن تطبيبه، وإفراز كوادر قادرة على أن تصل، رغم المعوقات الكثيرة، إلى البرلمان. ومن هنا فإن المراهنة على انتهاء الجماعة تاريخيا واجتماعيا هو من قبيل تضليل الذات والآخر. لكن هذا لا يمنع من أن الجماعة تواجه تحديات جسامًا جراء التحديث، في شقيه السياسي والاجتماعي، وأداؤها لا يستجيب - حتى الآن - استجابة ناجعة لهذا التحدي.

ثالثا - الرهان على الجماهير وجذب النخبة: فمنذ اللحظة الأولى لتأسيس جمعية «الإخوان المسلمين» وهي تضع الجماهير نصب عينيها، وتعتبر هذا في صلب استراتيجيتها للتمدد الاجتماعي وحيازة القوة. وبحلول عام ١٩٤٥ وجهت الجماعة جل جهدها للوصول إلى أكبر عدد ممكن من الناس، فأسست شركات تجارية ربحية، استقطبت بها قطاعا من الطبقة العاملة، وبنت مقار ومساجد وأقامت معسكرات للكشافة وأنشأت مدارس، زودتها الحكومة بمساعدات مالية وكتب مجانية وقرطاسية. وفي زمن قياسي أصبح للجماعة خمسون فرعا في شتى ربوع مصر، وصل عددها إلى ألف قبيل حل الجماعة[٦٢]. ثم انطلق الإخوان من مصر وتمددوا في مجتمعات عربية وإسلامية، فبات للجماعة حاليا نحو سبعين فرعا في مختلف أرجاء العالم[٦٣]،وهو ما يسمى «التنظيم الدولي للإخوان»،

(٦١) فرانسيس فوكوياما، «الثقة: الفضائل الاجتماعية وتحقيق الازدهار»، (أبوظبي: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية)، الطبعة الأولى، ١٩٩٨.

(٦٢) د. أحمد الموصللي، «موسوعة الحركات الإسلامية في الوطن العربي وإيران وتركيا»، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية)، الطبعة الثانية، نوفمبر ٢٠٠٥، ص: ١٣٤.

(٦٣) انظر:- The Muslim Brotherhood, An article from:APS Diplomat Redrawing the Is .lamic Map,3 April 2000,issue 39, p:4

الذي أُعلن عن تأسيسه في ٢٩ يوليو ١٩٨٢، ووضعت له لائحة رسمية تحت اسم «النظام العام للإخوان المسلمين»(٦٤).

وساهم الإخوان من خلال هذه الفروع في محو الأمية، ومكافحة مرضَى الكوليرا والملاريا اللذين تفشيا في مصر وقتها، وأسس الإخوان خمسمائة فرع للخدمات الاجتماعية، فضلا عن عيادات ومستشفيات. والتفت البنا إلى المرأة فأسس منظمة نسائية «فرع الأخوات المسلمات» وصل عدد أعضائها إلى ما يربو على خمسين ألف امرأة(٦٥). وهو عدد كبير قياسا إلى ظروف النساء في هذا الزمن من ناحية، وعدد سكان مصر الإجمالي من ناحية ثانية.

ولم تتخلَّ الجماعة عن دورها الاجتماعي هذا بعد قيام ثورة يوليو، بل عززته، حتى إنها كانت الأسرع من الحكومة في نجدة ضحايا الزلزال الذي ضرب مصر في أكتوبر من عام ١٩٩٢، وقدمت المعونة لأكثر من خمسين ألف شخص فقدوا المأوى(٦٦)، لفتت انتباه الجميع، فتيقن الكل من مدى التماسك التنظيمي للجماعة، وقدرتها على إدارة الأزمات، وتعبئة كوادرها في أوقات الشدة.

وتعتمد الجماعة في تحركها هذا على تصورها لنفسها ودورها إذ تعرف ذاتها بأنها «دعوة سلفية، تدعو إلى العودة إلى المعين الصافي للإسلام ، إلى كتاب الله وسنة نبيه -عليه الصلاة والسلام- وطريقة سنية، إذ تحمل نفسها على العمل بالسنة المطهرة في كل شيء، خاصةً في العقائد والعبادات، وهي حقيقة صوفية ترى أن أساس الخير طهارة النفس، ونقاء القلب، وسلامة الصدر، والمواظبة على العمل، والإعراض عن الخلق، والحب في الله، والأخوة فيه سبحانه، وهي هيئة سياسية، تطالب بالإصلاح في الحكم، وتعديل النظر في صلة الأمة بغيرها من الأمم، وتربية الشعب على العزة والكرامة، وهي جماعة رياضية، تعتني بالصحة، من منطلق أن المؤمن القوي هو خير من المؤمن الضعيف، وهي رابطة علمية وثقافية، من زاوية أن العلم في الإسلام فريضة يحض عليها،

(٦٤) حسام تمام، «التنظيم الدولي للإخوان ... الوعد والمسيرة والمآل؟»، مجلة المنار الجديد، العدد ٢٧، صيف ٢٠٠٤، ص: ٧٧.

(٦٥)المرجع السابق، ص: ١٣٥.

(٦٦) جيل كيبل، «جهاد: انتشار وانحسار الإسلام السياسي»، ترجمة: نبيل سعد، مراجعة د. أنور مغيث، (القاهرة – دار العالم الثالث) الطبعة العربية الأولى، ٢٠٠٥، ص: ٣٥٠.

وعلى طلبها، ولو كان في الصين، والدولة تنهض على الإيمان والعلم. وجماعة الإخوان شركة اقتصادية، لأن الإسلام يُعنَى بتدبير المال وكسبه، كما أنهم فكرة اجتماعية، تعنى بأدواء المجتمع، وتحاول الوصول إلى طرق علاجها وشفاء الأمة منها»(٦٧).

لكن اهتمام الإخوان بالجماهير لا يزال ناقصا، فالجماعة إن كانت تقوم بدور كبير في تطبيب العوز الاجتماعي، فإنها لم تُعْنَ كثيرا بإبداع رؤية نظرية لدورها الاجتماعي هذا، وهذا يعزى كما يقول جمال البنا إلى «سياسة الانغلاق الفكري التي فرضتها القيادة الإخوانية على أعضائها»(٦٨). وكان بإمكان الجماعة أن تستفيد في ذلك المضمار مما أبدعه سيد قطب في كتابه الأثير «الإسلام والعدالة الاجتماعية»(٦٩)، كما لم تهتم الجماعة بالانخراط في صفوف الكيانات والقطاعات التي تمثل الطبقة الشعبية المصرية، مثل العمال والفلاحين إلا مؤخرا عبر محاولتها الاشتراك في الانتخابات العمالية، والتي أجهضها النظام بتدخله الأمني السافر في مجريات هذه الانتخابات، بما حرم الإخوان وغيرهم من قوى المعارضة من خوضها على الوجه الأكمل. ولم تفلح محاولة الإخوان بالتعاون مع المعارضة اليسارية من إنشاء اتحاد عمالي مواز للاتحاد القائم حاليا، والذي يوالي السلطة تماما. وكان بوسع الإخوان أن يهتموا أكثر بالقوى العمالية والفلاحية، مستفيدين من الإبداع النظري الذي أنتجه جمال البنا حول «النقابية في الإسلام»(٧٠)، لاسيما أن هذه القوى هي المرشحة لممارسة أكبر قدر من الاحتجاج ضد السلطة، ردا على مشروع الخصخصة الذي يجور على حقوق العمال، ولا يؤمِّن لهم مستقبلهم، ومشروع إعادة الأرض الزراعية إلى ملاكها القدامى، في ظل القانون الجديد للعلاقة بين المالك والمستأجر، وتصفية الإصلاح الزراعي الذي استفاد منه ملايين الفلاحين في شتى ربوع مصر، أيام الرئيس جمال عبد الناصر.

وبوسع الإخوان أن يستفيدوا من كونهم قوة المعارضة الرئيسة في البرلمان المصري في تبني مصالح وقضايا هذه الفئات الاجتماعية، مما يكسب الجماعة شعبية كبيرة، خاصة

(٦٧) أنظر موقع الإخوان على شبكة الإنترنت، مصدر سابق، الصفحة الرئيسة (من نحن)، ولمزيد من التفاصيل: مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا، (بيروت: دار القلم) ١٩٧٩.

(٦٨) جمال البنا، "ما بعد الإخوان المسلمين"، (القاهرة: دار الفكر الإسلامي)، الطبعة الأولى ١٩٩٦، ص: ٨٦.

(٦٩) أنتج سيد قطب هذا الكتاب في مرحلة مبكرة، قبل الكتب التي تعد مرجعية للتطرف والتشدد، وفي مطلعها كتابه "معالم في الطريق".

(٧٠) من كتب جمال البنا في هذا المضمار "الإسلام والحركة النقابية" ١٩٨٠ و "الحركة النقابية من منطلق إسلامي" ١٩٨٣.

في ظل إصرار الحكومة على المضي قدما في الخصخصة وحديثها المستفيض عن أن «الفقراء يجب أن يدفعوا ثمن الإصلاح الاقتصادي»(٧١)، وظهور تناقض جلي بين الكلام عن الاهتمام بـ«محدودي الدخل» وبين السياسات والإجراءات العملية التي تنال منهم إلى أقصى حد. لكن الواقع يبين - حتى هذه اللحظة - أن مصالح هذه الطبقات لم تحظ باهتمام كبير في أداء نواب الإخوان في البرلمان(٧٢)، وإذا استمر الإخوان في هذا التجاهل النسبي لهذه المصالح فإن خسرانهم لأصحابها سيستمر قائما في المستقبل المنظور، ومن ثم ستتأثر سلبا قدرات الجماعة على التمدد في رحاب المجتمع المصري، بمختلف ألوانه وشرائحه وفئاته.

وفي المشهد السياسي الأخير حصدت الجماعة ثمار رهانها على الجمهور، واشتراكها الواضح في تطبيب عوزهم، فحصلت على ثمانية وثمانين مقعدا في الانتخابات التشريعية التي شهدتها مصر في أواخر عام ٢٠٠٥، ولو سارت الانتخابات بنزاهة نسبية مثل تلك التي شهدتها المرحلة الأولى من هذه الانتخابات ربما حصل الإخوان على مائة وعشرين مقعدا من بين مائة وخمسين فقط تنافسوا عليها، تمثل ثلث قوة البرلمان، المكون من أربعمائة وأربعة وخمسين مقعدا. وهذا الوضع جعل كثيرين من أهل الرأي والفكر يراهنون على أن الإخوان بوسعهم أن يفوزوا بأغلبية مريحة في أي انتخابات نزيهة مقبلة إن طرحوا مرشحيهم في كل الدوائر الانتخابية.

لكن الرهان على الجمهور الذي أوصل الإخوان إلى هذه المرتبة، كان دوما على حساب الاهتمام بالنخب، بأصنافها الفكرية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية والعلمية ...إلخ. وقد اكتفت الجماعة بنخبتها الخاصة، إذ إن من بين أتباعها والمنضوين تحت لوائها والمنتسبين إليها أو حتى المتعاطفين معها من ينتمي إلى هذه النخب جميعا. وفي المقابل اعتمد الحزب الوطني الحاكم على استقطاب هذه النخب من خلال الجهاز البيروقراطي للدولة وخزانتها ووسائل التسيير والإدارة التي تمتلكها، وأدوات الحماية التي تحوزها(٧٣). وفي وقت كانت جماهيرية الحزب الحاكم تتآكل بشكل منظم كانت

(٧١) أنظر تصريحات رئيس الوزراء المصري د. أحمد نظيف، الأهرام ١/٣/٢٠٠٧.

(٧٢) عمار علي حسن «أداء التحالف الإسلامي في مجلس الشعب خلال الفصل التشريعي الخامس» ،مرجع سابق، ص: ١٥٦.

(٧٣) لمزيد من التفاصيل حول هذه النقطة انظر: سامر سليمان، «النظام القوى والدولة الضعيفة: إدارة الأزمة المالية والتغيير السياسي في عهد مبارك»، (القاهرة: دار الدار) الطبعة الثانية، ٢٠٠٦، ص: ٧٣.

النخب تسند النظام بكامل طاقتها، إما طمعا في الاستفادة من المنح والعطايا التي يقدمها، أو استفادة من تواطؤ الدولة مع مطامح ومطامع قطاعات من هذه النخب. وعلى النقيض كانت جماهيرية الإخوان تتنامى بشكل لافت، لا تخفى على كل صاحب بصر أو بصيرة، بينما يرتفع الجدار بين الإخوان وبين هذه النخب، نظرا لعدم تقديم الجماعة ما يطمئن هؤلاء حيال «مدنية الدولة» و«حرية التعبير» و«أمن الوطن».

وفي لحظة من اللحظات بدأ بعض هذه النخب يتململ من النظام ويفقد تباعا الثقة فيه، ومن ثم يتفاعل بوعي مع طروحات الإخوان، ويسعى إلى بناء جسور معهم. ورأينا كيف طالب ليبراليون ويساريون مصريون عتاة بحق الجماعة في الحصول على المشروعية القانونية والشرعية السياسية، في شكل حزب أو جمعية أهلية، وندد كثيرون باعتقال الإخوان وملاحقتهم وقمعهم، ومحاكمتهم أمام القضاء العسكري، وتحدث البعض عن ضرورة إزالة «العقدة النفسية» بين النظام والإخوان، والتي تحول دون تطور مصر سياسيا، حيث تخشى السلطة من أن تؤدي انتخابات حرة نزيهة إلى صعود الإخوان. ورأينا كذلك كيف شارك الإخوان قوى سياسية أخرى احتجاجها ضد النظام، خاصة خلال عامَيْ ٢٠٠٤ و٢٠٠٥.

لكن علاقة الإخوان مع النخب لا تزال هشة، قياسا إلى ما تحتاجه قوة طامحة في الوصول إلى السلطة أو التمكن الاجتماعي، أو ما يجب أن تحوزه قوة سياسية تطرح نفسها بديلا للنظام الحالي. وينسى الإخوان في هذا المضمار أن الجماهير التي يطلق عليها القيادي الإخواني البارز الدكتور عصام العريان اسم «الناس الطيبون»(٧٤) لا تصنع التاريخ، وغاية ما حدث في تجارب البشر أن وجدت في لحظة ما نخبة تحس نبض الناس وتتفاعل معهم وتبني شرعيتها على وجودهم، فعندها نتحدث عن تحقق الجماهير وفاعليتها. ويمكن للجمهور أن يأتي في ظل انتخابات نزيهة بالإخوان إلى الصدارة السياسية، لكن ليس بوسعه أن يضمن لهم استقرارا واستمرارا في الحكم، وهنا تأتي الحاجة إلى رضاء النخب، وهي مسألة لم يبلغ الإخوان فيها شوطا كبيرا مثل ذلك الذي قطعوه في علاقتهم بالناس.

ومن بين المثالب التي تَصِمُ أداء الإخوان حيال النخبة، ذلك التجاهل للثقافة والفنون،

(٧٤) ردد عصام العريان هذا القول غير مرة في تعليقه على نتائج الانتخابات التشريعية الأخيرة التي دفعت بالإخوان ليصبحوا قوة المعارضة الرئيسة في مصر.

فالإخوان لم يفلحوا طيلة العقود التي خلت في تقديم مثقفين كبار لمصر، وكل المثقفين العظام الذين يتمسح الإخوان بهم من أمثال طارق البشري وسليم العوا ومحمد عمارة، لا ينتمون تنظيميا إلى الجماعة، ويطرحون أفكارا تسبق فكر الإخوان بمراحل. ولم يقدم الإخوان لمصر روائيين وشعراء كبارًا، باستثناء نجيب الكيلاني، وأغلب ما تنتجه الجماعة أو تتحمس له من آداب وفنون يدخل في باب الوعظ، ويبتعد عن قوانين الفن وشروطه. وهذا الوضع جعل القطاع الأكبر من الأدباء والفنانين يفضلون استمرار النظام الحالي، رغم معارضة بعضهم له، على تولي الإخوان زمام الأمر في مصر.

وفي حال استمرت الجسور مقطوعة بين الأغلبية الكاسحة من الشريحة التي تنتج الآداب والفنون في مصر وبين الإخوان فإن الجماعة ستخسر هذا القطاع المؤثر، أما إذا فطن الإخوان لهذا الأمر، وتخلصوا من ذلك العيب، أو رمموا هذا الشرخ الكبير، فإن بوسعهم أن يكسبوا إلى جانبهم بعض المثقفين الكبار، ممن ضاقوا ذرعا بالفساد وتأخر الإصلاح وخنق الحريات العامة. لكن هذه الخطوة تحتاج إلى شجاعة فكرية فائقة من الجماعة، تجدد بها رؤيتها للثقافة بشتى ألوانها وصورها، وترد ردا كافيا وناجعا على اتهامها بالظلامية، شأنها شأن كثير من الجماعات والتنظيمات السياسية المتشددة ذات الإسناد الإسلامي.

وبشكل عام إذا استمر الإخوان في رهانهم على الجماهير وإهمال النخب، فإن طريقهم إلى التمكن سيظل مسكونا بالعراقيل، خاصة في ظل استمرار النظام الحاكم في الاعتماد على قطاع لا يستهان به من هذه النخب في حفظ استمراره رغم تراجع شعبيته. أما إذا التفت الإخوان إلى النخبة، وقدموا ما يطمئنها بطرح نظري عصري في شتى المجالات، يتبعه عمل وسلوك يبرهن على انطباق القول على الفعل، واتساق النظري مع العملي، فإن قوة الإخوان ستتضاعف، وسيصبح طريقهم إلى الحكم ممهدا قياسا بما كان عليه في الماضي، وما هو عليه الآن.

رابعًا - **التحول من الجماعة إلى الحزب:** ظل الإخوان المسلمون مترددين ردحا طويلا من الزمن في التحول إلى حزب سياسي مدني، وحلت هواجس ومخاوف عديدة برؤوس كثيرين منهم حيال النتائج التي ستترتب على هذه الخطوة، وتساءلوا عما إذا كانت ستؤدي إلى ذوبان الجماعة وزوالها، أم أنها ستستمر قائمة إلى جانب هذا الحزب؟ لكن رفض الحكومة

الدائم التصريح للإخوان بحزب سياسي أعفى الجماعة من إجراء حوار عميق حول هذه المسألة. إلا أن جيل الوسط في الجماعة كان يميل إلى اتخاذ هذه الخطوة، وهو ما تحقق بالفعل حين أعلنت الجماعة رسميا أنها بصدد تشكيل حزب سياسي مدني ذي مرجعية إسلامية(٧٥).

ولا شك أن إقدام الجماعة على إعلان حزب سياسي هو خطوة لمواجهة الحصار الأمني المفروض ضدها، خاصة في ظل نية النظام الحاكم المبيتة من اتخاذ التعديلات الدستورية الأخيرة مطية لمنع الإخوان من دخول حلبة المنافسة السياسية. ومن هنا يعد ما أقدم عليه الإخوان في هذا المضمار من قبيل الخطوة الاستباقية التي ترمي إلى الحد من تأثير خطة السلطة لإزاحة الجماعة تماما، وهنا يريد الإخوان أن يؤكدوا للجميع أنهم باتوا حزبا سياسيا مدنيا (تحت التأسيس) وليسوا جماعة دينية محظورة، وأن مقصدهم وهدفهم من ذلك هو مواصلة العمل السياسي المدني. ولا يراهن الإخوان في خطوتهم هذه على اللحظة الحالية لأنهم يعلمون جيدًا أنه لن يسمح لهم بتشكيل حزب، لكنهم يراهنون على المستقبل، أو على وجه الدقة يراهنون على مرحلة ما بعد مبارك(٧٦). كما يسعى الإخوان من هذه الخطوة إلى مغازلة النخبة السياسية والفكرية والثقافية التي تنظر إليهم على أنهم جماعة دينية محظورة. فعندما يتم الإعلان عن حزب له برنامج سياسي واضح المعالم تنتمي إليه كل طوائف الشعب من دون التفرقة على أساس دين أو عرق أو نوع، فربما تطمئن النخبة إلى الجماعة.

خامسًا - مدى تأثير ثقافة المحنة في أداء الإخوان: فالجماعة لا تزال أسيرة تجاربها المريرة التي عاشتها وكابدتها في كفاحها ضد الأنظمة الحاكمة، خاصة حلها عام ١٩٤٧ بعد اتهامها بقتل رئيس الوزراء محمود فهمي النقراشي، ثم اغتيال مؤسسها في فبراير من عام ١٩٤٩ ، فالتوسع في اعتقال الإخوان عام ١٩٥٤ بعد اتهام الجماعة بالتدبير لاغتيال الرئيس جمال عبد الناصر، ثم عام ١٩٦٥ حين اتُهمت بالتخطيط لقلب نظام الحكم، ما أدى إلى إعدام عدد من رموزها مثل سيد قطب وعبد القادر عودة وعبد الفتاح إسماعيل(٧٧).

(٧٥) دليل الحركات الإسلامية في العالم، مرجع سابق، ص: ٤٠.

(٧٦) حوار مع القيادي الإخواني علي عبد الفتاح، بالإسكندرية، يوم ٢/٣/٢٠٠٧.

(٧٧) لمزيد من التفاصيل انظر: محمود عبد الحليم «الإخوان المسلمين: رؤية من الداخل»، (القاهرة: دار الدعوة) ١٩٧٩. وانظر كذلك: ريتشارد ميتشيل، «الإخوان المسلمون»، (القاهرة: مكتبة مدبولي) ١٩٨٥.

وقد تغلغلت هذه الثقافة في أذهان الإخوان ونفوسهم إلى درجة أفقدتهم المغامرة تماما، فكلما ظن الناس أن الفرصة تلوح للإخوان كي يقفزوا إلى سدة السلطة، جاء ردهم على أصحاب هذه الظنون بمزيد من التريث والصبر والأناة الصارمة، خوفا من أن تقودهم أي مقامرة إلى محنة أخرى، تذيقهم صنوف العذاب، وتعيق تقدمهم السياسي والاجتماعي إلى حين، وكأن الجماعة هنا تخشى مصير سيزيف الذي كان كلما جاهد وكافح حتى يصل بالصخرة الجاثمة على كتفيه إلى قمة الجبل سقطت من علٍ إلى أسفل سافلين، فيعود ليحملها ويصعد من جديد، في رحلة لا تنتهي. وفي الوقت الحالي لا يزال الإخوان يراهنون على الزمن مهما طال، ويخشون منازلة النظام، رغم تآكل شعبيته، ووجود صراع مستتر بين أجنحته، بينما تتقدم شعبية الإخوان، وتتماسك لُحْمتهم يوما بيوم، متغلبة على كل وسائل التفكيك والتهميش التي تتبعها السلطة ضد الجماعة.

وفي ظني فإن مثل هذا التصور سيعيش مع الإخوان فترة طويلة، لاسيما في ظل وجود أيديولوجية تسند هذا التوجه وتباركه، مستمدة من وصايا مؤسس الجماعة الشيخ حسن البنا وتعاليمه، التي تقوم على بناء الفرد المسلم، ومن ثم الأسرة المسلمة، فالمجتمع المسلم(٧٨). كما يجد هذا التصور سندا عميقا في المسلك الذي اتخذه الرعيل الأول من المسلمين الذين تكاتفوا حول الرسول صلى الله عليه وسلم في بداية الدعوة، واتبعوا طريق الخطوة خطوة تحت ظلال الحكمة والموعظة الحسنة، حتى دانت لهم جزيرة العرب في النهاية.

لكن ثقافة المحنة ليست شرا خالصا، فمخاوف الإخوان من الصدام مع السلطة عمقت لديهم الإيمان بالعمل السلمي، وزادت من حاجتهم إلى التحاور مع الآخرين، بل مشاركتهم أو التحالف معهم أحيانا في الممارسة السياسية. ومن المتوقع أن يتكاثف هذا الاتجاه في المستقبل المنظور، بعد أن ألفه الإخوان، وجنوا بعض ثماره، وتيقنوا من أن هناك من يقف معهم في بعض خنادقهم.

سادسا - التفاعل مع مراجعات الجماعة الإسلامية: فهذه الجماعة بدأت تشق طريقها في الحياة السياسية والاجتماعية المصرية على أساس نقد أداء الإخوان المسلمين، ورفض علاقتهم بالسلطة خلال حكم الرئيس السادات. واتهمت الجماعة الإسلامية الإخوان

(٧٨) للإلمام بهذا الرؤية انظر: حسن البنا، «نظرات في إصلاح النفس والمجتمع» (القاهرة: مكتبة الاعتصام) ١٩٦٩.

صراحة بالجبن السياسي وممالأة حاكم «كافر» ومهادنة مجتمع عاد إلى «الجاهلية»[٧٩]. ولما اشتد ساعدها دخلت في مواجهة مسلحة ضد النظام الحاكم استمرت منذ ١٩٨٨ حتى ١٩٩٧ قتل خلالها وجرح الآلاف من بين أفراد الجماعة وقوات الأمن والسياح الأجانب[٨٠].

وبدأت الجماعة بعد حادث الأقصر، الذي أودى بحياة أكثر من ستين سائحا، مراجعة لأفكارها داخل السجن، وأنتجت عددا من الكتب، ألفها وراجعها قادة الجماعة، تبنت فيها أفكارا مغايرة لتلك التي تمسكت بها من قبل، وحكمت سلوكها حيال السلطة والمجتمع. وهذه المراجعات قربت بين الأفكار السياسية للجماعة الإسلامية وبين رؤية الإخوان عند النقطة التي كانت عندها حين انشقت هذه الجماعة عليها. ومن ثم بات الباب مفتوحا من الناحية النظرية بين المقتنعين بهذه المراجعات من المنتمين للجماعة الإسلامية وبين أجندة الإخوان المسلمين. وإذا نجح الإخوان في تجنيد عناصر الجماعة، أو حتى جذبهم نحو الرؤية السياسية للإخوان، فإن هذا قد يوسع من القاعدة الجماهيرية لجماعة الإخوان، والعكس صحيح.

سابعا - طمأنة الغرب: فالقوى الدولية التي لها مصالح استراتيجية في المنطقة تنظر بعين القلق إلى تصاعد نفوذ الإخوان في الحياة السياسية بمصر، وترى أن مصر إذا انتهت إلى يد الإسلاميين، فإن مصير المنطقة برمته سيتغير[٨١]. ولذا تريد هذه القوى أن تطمئن إلى صيانة مصالحها، ومن ثم تطالب الإخوان - حسب ما أظهرته دراسة لمعهد كارنيجي للسلام نشرت مؤخرا - بأن يوضحوا تفاصيل رؤيتهم حول «الشريعة» و«المواطنة» بما يضمن حقوق مسيحيي مصر. كما تخشى هذه القوى من ألا يلتزم الإخوان بالاتفاقيات التي أبرمتها مصر، وفي مقدمتها اتفاقية كامب ديفيد مع إسرئيل، وبعض المعاهدات

---

(٧٩) د. كمال السعيد حبيب، «الحركة الإسلامية من المواجهة إلى المراجعة» (القاهرة: مكتبة مدبولي) الطبعة الأولى، ٢٠٠٢، ص: ١٦ ـ ١٨. وللتعرف على بعض أفكار هذه الجماعات انظر: د. رفعت سيد أحمد، «تنظيمات الغضب الإسلامي في السبعينيات»، (القاهرة: مكتبة مدبولي) الطبعة الأولى، ١٩٨٩. وانظر كذلك: د. هالة مصطفى، «الدولة والحركات الإسلامية المعارضة بين المهادنة والمواجهة في عهدي السادات ومبارك»، (القاهرة: مركز المحروسة) ١٩٩٥.

(٨٠) John L.Esposito,The Islamic Factor,in Phebe Marr,Egypt at the Cross-roads: Domestic Stability and Regional Role,National Defense University press,Washington,DC,1999,pp 53-57.

(٨١) حول هواجس الغرب من الحركات الإسلامية عامة انظر: كاي حافظ (محررا) «الإسلام والغرب وإمكانية الحوار» ترجمة: صلاح محجوب إدريس، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب)، مكتبة الأسرة ٢٠٠٥، سلسلة الفكر.

والبروتوكولات الدولية التي وقعت عليها مصر، ومنها اتفاقية منع التمييز العنصري عام ١٩٦٧، واتفاقية منع التمييز ضد المرأة ١٩٨١، والمعاهدة الدولية للحقوق المدنية عام ١٩٨٢، واتفاقية مكافحة التعذيب[٨٢] ١٩٨٦ وبالطبع فإن موقف الإخوان من الغرب يتسم بالمرونة مقارنة بموقف الجماعات الإسلامية الراديكالية،[٨٣]، وكلما قدم الإخوان تطمينات للقوى الدولية على مصالحها بالمنطقة، أو قدموا توضيحات كافية ومقبولة للتصورات العامة التي يطرحونها، فإن هذا سيفتح الباب أمامهم للحصول على «شرعية دولية» تساعدهم في إنجاز مشروعهم السياسي، كقوة تطرح نفسها بديلا للنظام الحالي.

موقع الإخوان في سيناريوهات مصر القادمة

علمنا التاريخ أن حلقات مصر تضيق وتستحكم حتى يبلغ يأس الناس منتهاه، ويسيحون في ظنون لا حدود لها من أي بارقة أمل في التغيير، ويركنون إلى دعة واستسلام كاملين لزمن قد يطول، ثم فجأة يأتي الفرج بعد الشدة، إما بأيدي أناس لا تروق لهم مجريات الأمور، أو بصناعة قدرية، تنتشل المصريين من ضيق الحالي إلى براح الآتي، وتفتح كل الأبواب على مجتمع جديد.

اليوم تكاد النوافذ أن توصد أمام ولادة المستقبل على أكف الحاضر من دون عنت وعناء، ويجد المصريون أنفسهم ينتقلون من مشكلة إلى أخرى، ومن مأزق إلى آخر، بدءا بتفصيل تعديلات الدستور على مقاس السلطة، وانتهاء بتمديد قانون الطوارئ مرورا بسلسلة التراجع عن الوعود التي قطعها رئيس الجمهورية على نفسه، وتضمنها برنامجه لانتخابات الرئاسة. ويتم هذا في وقت عاد فيه الإرهاب الأسود يضرب مصر بلا هوادة بعد سنوات قليلة من السكينة، ويزداد الفساد حتى وصل إلى النخاع فدفع بلدنا العزيز إلى صدارة الدول المفتقدة للشفافية، وتطل «الفتنة الطائفية» برأسها القبيح، محاولة أن تجرح تجانس المصريين وسماحتهم.

وبين جنبات هذا الوضع السيئ ترتسم لمصر سيناريوهات خمسة، يبدو أغلبها مرا،

(٨٢) انظر: http://www.carnegieendowment.org

(٨٣) لمزيد من التفاصيل انظر: د. نيفين مسعد ود. عبد العاطي محمد أحمد، «السياسات الخارجية للحركات الإسلامية»، (جامعة القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية)، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠، ص: ١٤٧-١٨٠.

لكن لا تلوح في الأفق غيرها، حتى الآن، وهي، من دون إسهاب ممل ولا إيجاز مخل:

١- يقوم النظام الحاكم بإصلاح نفسه سريعا، فيلملم ما انفرط من المجتمع والدولة، ويوفر أجواء صحية لحياة سياسية جديدة، تنطوي على حرية تشكيل الأحزاب، وتمكينها من العمل وسط الجماهير، وتلبية مطالب القضاة النازعين إلى استقلال العدالة، وإطلاق حرية التعبير، وضمان حق تداول المعلومات، ومحاربة الفساد، والإعداد لانتخابات نزيهة... إلخ. لكن ما يجري إلى الآن يقول، من دون مواربة، إن النظام قد يبُست مفاصله، وشاخ رأسه، وبات من المتعذر عليه أن يصلح نفسه.

٢ - يستمر النظام في أدائه هذا، فتسقط الدولة المصرية ثمرة عطنة في حجر جماعة «الإخوان المسلمون»، وهم قد يستمرئون الميراث الاستبدادي، فيديرونه لصالحهم، ويميلون إلى «التدرج في الإصلاح»، بل قد يعيدون العجلة إلى الوراء، إن غلب المتشدد فيهم المعتدل، وسادت رؤية من ينتجوا في أفكارهم وسلوكهم «دولة دينية» على ما عداها من رؤى مستنيرة لقطاع غير عريض من الإخوان تميل إلى «دولة مدنية». لكن مثل هذا الوضع قد يفتح الطريق أمام تطهير الدولة من الفاسدين، ويمنح المصريين فرصة تجريب تيار يقول إن لديه رؤية مختلفة للتنمية، وطموحا إلى إعادة الدور الإقليمي لمصر.

٣ - أن يتحالف النظام مع الإخوان المسلمين. وهذه مسألة تبدو للنظام كتجرع كأس معتق بالمرارة، لكنه لن يتوانى عن شربه حتى آخره إن كان هو الدواء الوحيد له، أو بمعنى أدق الوسيلة الوحيدة التي تبقيه على قيد الحياة «مستمرا ومستقرا». أما الإخوان فإن التاريخ يقول لنا إن لديهم استعدادا فطريا للتحالف مع أي أحد وأية جهة ما دام هذا سيحقق مصالحهم، حتى لو كانت ضيقة أو مؤقتة. ويكفي هنا أن نقول إن الإخوان تفاهموا مع إسماعيل صدقي وقت أن كان يعادي كل القوى الوطنية، وتعاونوا مع السادات في وقت كان فيه أغلب الشارع ضده، ومدوا أيديهم، أكثر من مرة، لمبارك، فردهم خاسرين، لكنهم، لن ييأسوا من مدها، كلما دعت الضرورة إلى ذلك. ومثل هذا التحالف سيسد أي باب لتغيير قريب، وسيزيد الحياة السياسية تأميما وتأزما، بل موتا، حين يضخ دماء جديدة في أوصال الفساد والاستبداد.

٤ - أن يمضي النظام قدما فيما يسمى «سيناريو التوريث»، وهي مسألة تتراكم

الشواهد عليها، مثل تأجيل الانتخابات المحلية لمنع الإخوان المسلمين من أن يحوزوا النصاب القانوني الذي يؤهلهم لترشيح منافس لجمال مبارك، الذي تمت ترقيته في الحزب الحاكم إلى أمين مساعد، ليكون مؤهلا للترشيح بمقتضى تعديلات المادة ٧٦، ويتم تلميعه إعلاميا، وينظر، على نطاق واسع، إلى خطوبته، ومن ثم زواجه فيما بعد، على أنه استكمال لشروط الرئاسة أو أعرافها.

٥- أن يحدث تغير فجائي، يكون بمثابة الأحجار الضخمة التي تلقى في بحيرة راكدة فتمنعها من التعفن. وقد يتم هذا إما بفعل «الحتمية البيولوجية» أو القدر، أو وقوع هَبَّة شعبية جارفة، على غرار التي شهدتها مصر في بعض فترات تاريخها المديد، أو تدخل «قوة» ما، لصيانة أمن مصر القومي وتلبية احتياجات شعبها وشوقه إلى التغيير. وهنا قد تعاد صياغة قواعد اللعبة السياسية، وتسنح الفرصة لصعود أصحاب تفكير مختلف، وأبناء طبقات جديدة.

الأرجح، إن لم يحدث شيء قدريّ أو يثور غضب عارم، أن يتقدم السيناريو الرابع على ما عداه في المستقبل المنظور، وسيتم تسويق جمال مبارك على أنه مدني وآن للناس أن يجربوا غير العسكر، وشاب سيطيح تدريجيا بـ«نخبة المومياوات» وطموح لن يدير البلد بعقلية الموظف، الذي لا يرى إلا تحت قدميه. وكل هذا قد يتم على أكتاف «زبائنية سياسية» أو تحالف ترعرع وقويت شوكته في ظل حكم الرئيس مبارك، بين رجال الأمن، وأصحاب الحظوة من رجال المال والأعمال، والمتنفذين في الجهاز البيروقراطي، والممالئين من المثقفين والإعلاميين.

وفي ظل هذا السياق يضع الدكتور .عمرو الشوبكي أربعة سيناريوهات لمستقبل الإخوان[٨٤]، الأول هو استمرار الوضع القائم، ليبقى الإخوان جماعة دينية وسياسية محجوبة عن الشرعية، والثاني هو «الفوضى غير الخلاقة» حيث قد يؤدي تدهور الأوضاع في مصر إلى انتشار حال من العنف العشوائي، يمكن أن يستغله الإخوان في الانقضاض على السلطة. أما الثالث فهو «تطعيم الوضع القائم» بفكر جديد يقود إلى دمج قانوني جزئي

---

(٨٤) د. عمرو الشوبكي، «مستقبل جماعة الإخوان المسلمين»، (القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام) سلسلة "كراسات استراتيجية، العدد ١٦٣، مايو ٢٠٠٦، ص: ٢٦ - ٣٢.

أو كلي لبعض التيارات السياسية ذات الإسناد الإسلامي، مع فرض قيود عليها. والرابع هو الدمج الكامل للإخوان المسلمين في عملية الإصلاح الديمقراطي، بما يقود إلى ظهور تيار إسلامي ديمقراطي، يؤمن بالتعددية الحزبية، والمواطنة، وحقوق الإنسان، ومبادئ النظام الجمهورية، ومدنية الدولة.

وعموما؛ فإن وصول جمال مبارك إلى السلطة قد لا يعني استغناء الحكم عن الإخوان تماما، فإيصال مبارك الابن إلى سدة الحكم قد يكون أمرا يسيرا، لكن الصعوبة التي ستواجهه هي بناء حالة من المساندة الاجتماعية له، خاصة في سنوات حكمه الأولى، وهنا قد يحتاج النظام إلى شعبية الإخوان، حتى ولو مرحليا. وهناك من بين الإخوان من يدعي أن سبب الاعتقالات الأخيرة لقادة الجماعة وتحويل بعضهم للمحاكمة أمام القضاء العسكري أنها رفضت أن تعد النظام بمساندة مشروع «توريث الحكم». وإذا احتاج النظام إلى الإخوان فإن طريقهم إلى تأسيس حزبهم السياسي سيصبح مفتوحا، إما إذا اطمأن النظام إلى شعبيته أو عوامل استمراره بعيدا عن الإخوان، فستظل الجماعة محظورة، تواجه المطاردات والملاحقات والاعتقالات.

الفصل الخامس

في إصـلاح الأزهر الشريف

الخط البياني للتنوير ومنعرجات السياسة

ولد الأزهر من رحم السياسة مرتديا ثوب الدين، حين أُريد له أن يجذّر التشيع في العقلية والنفسية المصرية ويزيح الانحياز للمذهب السني، فبدا بذلك مؤسسة ذات طابع «أيديولوجي» أكثر من كونها ذات سمت ديني. ورغم مرور أكثر من عشرة قرون على ميلاده، لا يزال الأزهر يجاهد ليبقى في قلب الظواهر المرتبطة بالسلطة سلبًا وإيجابًا، متحديا، سواء في مواقف بعض رموزه أو بعض إنتاجه الفقهي والمعرفي، كل أولئك الذين يريدون فصل «السياسي» عن «الديني»، ومطوقا مجالات تمتد من الأمور المحلية البحتة حتى العلاقات الدولية.

واليوم تجلب السياسة على الأزهر مشكلات حادة، بعد فتاوى لم تَرْقَ لأكبر قوة اقتصادية وعسكرية في عالمنا المعاصر وهي الولايات المتحدة الأمريكية، حول احتلال العراق، ومساندة حركة المقاومة الفلسطينية، سبقتها وتوازيها وتلاحقها، مطالب أفرزتها تداعيات حدث ١١ سبتمبر، تتمثل في المطالبة بـ«تعديل المناهج الدينية»، وهي مسألة يرى القائمون على الأزهر أنها تَعدٍّ على سيادة هذه المؤسسة العريقة، التي باتت «جامعا وجامعة». لكن هذا التصلب تهزه ضغوط هنا وهناك، يساندها اقتناع البعض من داخل الأزهر نفسه، بحيث يبدو من المتوقع أن يلين مع الأيام وتوالي الضغوط، ليجد الأزهريون أنفسهم في نهاية المطاف بحاجة حقيقية إلى الخروج من حواشي بعض الكتب الصفراء، والدخول في متن الحياة العصرية استجابة لـ«فقه الواقع»، الذي تعطل طويلا في حياة المسلمين، خاصة أتباع «المذهب السني».

هنا يبقى أمام الأزهر خياران، لا ثالث لهما على الأرجح، شأنه في ذلك شأن المؤسسات الأخرى، السياسي منها والاجتماعي والثقافي والتعليمي، في مصر، أو في العديد من البلدان الإسلامية الأخرى:

١ - التطوير من الداخل: ولا يعني الاقتصار على ما ينتجه الأزهريون من معرفة دينية وعلمية فقط، بل يمتد إلى حصيلة الجدل الدائر بينهم وبين المسلمين في شتى أرجاء المعمورة، باعتبار الأزهر، مؤسسة دينية عالمية تتعدى حدود مصر وتقدم نفسها ويراها الآخرون على أنها تمثل مرجعية لأتباع المذهب السني في العالم أجمع.

٢ - التطوير من الخارج: ويعني هنا إجبار الأزهر على تعديل مناهجه التعليمية ورؤيته الدينية، بما يخدم المصالح الآنية والآتية لقوى خارجية، تتمثل تحديدا في الولايات المتحدة الأمريكية، ترى في تصورات الأزهر الراهنة، النابعة من قراءته للنص القرآني والسنة النبوية، ما ينتج عداء منظما ومبررا عقديا وفقهيا ضدها.

ويرفض الأزهر إملاء أي شروط خارجية عليه، تنال من مناهجه التعليمية ورؤيته الدينية ومساره السياسي، النابع من كون الإسلام ينزع بطبعه نحو السياسة، لأنه يقدم رؤية متكاملة للحياة، لا تقتصر على المسائل الروحية، بل تشمل الواقع المعيش بشتى جوانبه. ومن ثم لا تبقى المشكلة في «تديين السياسة»، بل في «تسييس الدين». فمحاولة تهذيب السياسة والساسة بإطار قيمي أخلاقي نابع من الدين، تبدو مسألة محمودة، لكن المذموم تماما هو ممارسة السياسة تحت لافتة دينية، أو باسم الدين.

وبالطبع فإن الأزهر لا يقدم نفسه في اللحظة الراهنة بوصفه مؤسسة سياسية، لكن تعاطيه مع السياسة سيظل أمرا قائما، بالتوازي مع دوره الديني والعلمي، بعد أن صار «جامعة»، إلى جانب دوره كـ«جامع». هذا يجعل من الضروري عند تناول تاريخ الأزهر أو دوره الحياتي المزاوجة بين عمودين أساسيين يقف عليهما هذا البناء الإسلامي الشامخ، الأول هو: الدور السياسي للأزهر .. والثاني يتمثل في «جهود إصلاح الأزهر»، سواء في بنيته المؤسسية أو مناهجه التعليمية أو رؤيته الدينية.

أولا: تجارب إصلاح الأزهر: خط بياني يتصاعد دوما

مر الأزهر طيلة التاريخ الحديث والمعاصر بمحاولات عدة لإصلاح أوضاعه، سواء

كانت إدارية تتعلق بهيكله ووضعه المالي أو التشريعات التي تحكم حركته، أم كانت تتعلق برؤيته الدينية ومناهجه التعليمية. وليس هنا مجال الحديث عن محاولات الإصلاح الإداري والمالي، فالاهتمام سينصب على ما جرى من محاولات النهوض بالدور التعليمي والديني للأزهر، لأن هذا هو محل الاهتمام حاليا، ليس في مصر وحدها، ولا في العالم الإسلامي فحسب، بل في العالم أجمع.

و إذا كانت الوظيفة التعليمية للأزهر قد بدأت عقب الانتهاء من بنائه بسنوات قليلة حين جلس أبو الحسن بن النعمان قاضي القضاة ليتحدث في «فقه آل البيت»، فإن أول محاولة حقيقية لإصلاح التعليم الأزهري انتظرت أكثر من ثمانية قرون، إذ تمت أيام تولي محمد العروسي المشيخة، خلال الفترة المتراوحة بين ١٨١٨ و١٨٢٩، حيث سعى إلى إدخال علوم الطب والكيمياء والطبيعة لتشكل جزءا من المناهج التعليمية للأزهر، لكن سعيه خاب، نظرا لعدم اقتناع القائمين على الأمر وقتها بأن الأزهر يمكنه أن ينتج تعليما وعلما خارج الدين. ولما جاء من يقتنع بالفكرة مات العروسي فدفنت معه مؤقتا.

نعم انتعش الدور التعليمي للأزهر في العصرين المملوكي والعثماني، بعد طول إهمال في عهد الأيوبيين لحساب مدارس اختصت بتدريس فقه المذهب السني، لكن هذا الانتعاش كان بمثابة «توسع أفقي» في هذا الدور، إذ زيد في عدد المدارس الدينية بعد تجديد بناء الأزهر وتوسيع مساحته، فزاد معها عدد الطلاب الملتحقين به، وعدد المدرسين الذين يعقدون حلقات العلم الديني فيه. لكن ظل الأمر مقتصرا في أغلب الأحوال على تدريس العلوم الدينية من فقه وحديث وتوحيد ومنطق وعلم كلام، إلى جانب مبادئ في علم الفلك والرياضيات والآداب. ولم يكن الطلاب مقيدين بالانتظام في حضور دروس العلم، ولم تكن هناك لوائح تنظم سير العملية التعليمية، وتحدد مناهج الدراسة ومدتها وأعضاء هيئة التدريس. بل كان الطلاب أنفسهم يتحكمون في تعيين مدرسيهم، من خلال الإقبال على حلقاتهم من عدمه. فمن يداوم الطلاب على حضور دروسه، وتتسع حلقته العلمية، يجيز شيخ الأزهر صلاحيته للتدريس، والعكس صحيح.

ووضع الشيخ حسن العطار، الذي تولى مشيخة الأزهر في الفترة من ١٨٣٠ إلى١٨٣٤، لَبِنة جديدة في بناء إصلاح التعليم الأزهري، مستغلا علاقته المتوازنة مع محمد علي، من

جهة، وسعة اطلاعه من جهة ثانية، إذ كان ملما، إلى جانب علوم الدين، بعلم الفلك والطب والكيمياء والهندسة والموسيقى والشعر، ما حدا بالمؤرخ المصري العظيم عبد الرحمن الجبرتي إلى أن يصفه قائلا: «قطب الفضلاء، وتاج النبلاء ذو الذكاء المتوقد والفهم المسترشد، الناظم الناثر، الآخذ من العلوم العقلية والأدبية بحظ وافر». وقد استفاد العطار مما خلفته الحملة الفرنسية من علوم، ومن رحلاته إلى أوروبا وبلاد الشام، في سعيه إلى إصلاح الأزهر، وكانت الثمرة إنتاج جيل من رواد النهضة المصرية الحديثة، ممن تتلمذوا على يد العطار، وفي مقدمتهم رفاعة رافع الطهطاوي، ومحمد عياد الطنطاوي.

لكن الخطوة الفارقة على درب إصلاح التعليم الأزهري جاءت في عهد الخديوِ إسماعيل، ودشنها قانون صدر عام ١٨٧٢، لتنظيم حصول الطلاب على شهادة «العالمية»، وتحديد المواد الدراسية بإحدى عشرة مادة زاوجت بين العلوم الدينية والأدبية، إذ حوت الفقه والأصول والحديث والتفسير والتوحيد والنحو والصرف والبيان والبديع والمعاني والمنطق. كما حدد القانون طريقة امتحان الطلاب، بأن يوضع الطالب موضع المدرس، ويصبح ممتحنوه في موضع الطلبة، فيلقي الأول درسه ويناقشه الآخرون في مختلف فروع العلوم، نقاشا مستفيضا قد يمتد لساعات طويلة، بعدها يتم الحكم على مستواه العلمي.

وبعد هذا بربع قرن تقريبا، وتحديدا عام ١٨٩٦، دبت عافية الإصلاح قوية في ربوع الأزهر، بفعل عدة قوانين صدرت في عهد الإمام حسن النواوي، الذي تولى المشيخة خلال الفترة من ١٨٩٦ إلى ١٩٠٠، كان للإمام العظيم محمد عبده دورٌ كبيرٌ في سَنِّها. وحددت هذه القوانين سن القبول للأزهر بخمسة عشر عاما، شريطة الإلمام بمبادئ الكتابة والقراءة. والأهم كان إدخال عدة علوم على المناهج التعليمية الأزهرية، منها التاريخ الإسلامي والهندسة وتقويم البلدان (الجغرافيا). وبمقتضى القانون نفسه أضيفت «شهادة» قبل العالمية سُميت «الأهلية»، كانت تتيح لحاملها الخطابة بالمساجد، أما من يحصل على «العالمية»، فيحق له التدريس بالأزهر.

وقد فتح الإمام محمد عبده، برؤيته المستنيرة الموسوعية، نوافذ الأزهريين على الحياة الفكرية العامة، فراح تلاميذه، أو من تأثروا بأفكاره، يكتبون إلى الصحف اليومية، بعد

طول احتجاب. ومن بين هؤلاء محمد شاكر وإبراهيم الحيالي وعبد المجيد اللبان ومحمد حسنين مخلوف، ومن بعدهم مصطفى لطفي المنفلوطي وعبد العزيز البشري ومصطفى عبد الرازق وقاسم أمين ومحمد الههياوي وعبد الرحمن البرقوقي، بل وصل الأمر إلى أن بعضهم أصدر مجلات أدبية، مثل «الثمرات» لحسن السندوبي، و«عكاظ» لفهيم قنديل، و«البيان» لعبد الرحمن البرقوقي، وشارك كثيرون في الجدل الفكري الذي أحاط بالحياة الاجتماعية والأحوال السياسية، التي سبقت وواكبت وأعقبت ثورة ١٩١٩.

وخلال عهد الإمام سليم البشري (١٩٠٠- ١٩٠٢/ ١٩٠٩ - ١٩١٦) أُنشئت «هيئة كبار العلماء»، تحديدا عام ١٩١١، التي تغير اسمها في ظل مشيخة الإمام محمد مصطفى المراغي (١٩٢٨ - ١٩٢٩/١٩٣٥ - ١٩٤٥) إلى «جماعة كبار العلماء»، وكانت تتكون من صفوة علماء الأزهر، وهي نواة لـ«مَجْمَع البحوث الإسلامية» الذي يشتد حضوره راهنا في الحياة الاجتماعية، إلى جانب «جبهة علماء الأزهر» التي تملأ الدنيا صخبا من خلال تعليق بعض أعضائها على الأحداث الجارية، أو رقابتهم على بعض الأعمال الفكرية والثقافية، التي يدور حولها لغط، ويتهمها البعض بالتجديف في الدين، وهي المسألة التي زادت بشكل ملموس في عهد إمامة الشيخ جاد الحق علي جاد الحق (١٩٨٢ - ١٩٩٦).

لكن بذرة تحول الأزهر إلى «جامعة» غُرست عام ١٩٣٠،في عهد الإمام محمد الأحمدي الظواهري (١٩٢٩ - ١٩٤٤)، حيث تم إنشاء ثلاث كليات هي «أصول الدين» و«الشريعة» و«اللغة العربية»، فلما جاء عام ١٩٦١، صدر القانون رقم ١٠٣، الذي بات الأزهر بمقتضاه «جامعة»، بعد أن أُضيفت إلى كلياته الثلاث المذكورة كليات مدنية مثل «الهندسة» و«الطب» و«الإدارة» و«الزراعة» و«البنات»، وقد كان ذلك في عهد الإمام محمود شلتوت (١٩٥٨ - ١٩٦٤).

ووازى هذا التطور في البنية التعليمية تدرج في الإصلاح الفكري للأزهر، كان يعلو ويهبط، يتوهج ويخبو، حسب التكوين العقلي لمن يتولى المشيخة. وإذا كانت حركة النهضة المصرية قد اشتد عودها مع بداية القرن العشرين، فإن الأزهر في تلك الآونة، كان يقوده رجلٌ ناصَر الثورة العرابية، وتولى نظارة دار الكتب، وكان صديقا لمحمود سامي البارودي، وتحمس بقوة لأفكار الإمام محمد عبده الإصلاحية، وهو الشيخ علي

محمد الببلاوي (١٩٠٢ – ١٩٠٥). لكن خلفه الشيخ عبد الرحمن الشربيني (١٩٠٥ – ١٩٠٦)، كان تقليديا سلفيا، عادى الإصلاح وتحيز للقديم. فلما جاء المراغي وضع نواة رقابة الأزهر على المنتج الفكري من خلال إنشاء هيئة تراقب البحوث والثقافة الإسلامية والكتب التي تهاجم الدين. وتبعه الظواهري، الذي كان إصلاحيا إلى حد كبير، يميل إلى تجديد الفقه بما يواكب التغيرات الاجتماعية والسياسية، ويسعى إلى أن يكون علماء الدين ملمين بمجريات الواقع، وأن يفهموا في السياسة قدر فهمهم في الفقه والأصول والحديث..إلخ. وقد كان الظواهري يطبق هنا أفكاره التي ضمَّنها في كتاب وسمه بـ«العلم والعلماء»، دافع فيه باستماتة عن الأفكار الإصلاحية لمحمد عبده، ما دفع الخديوِ عباس حلمي إلى محاربته، وجمعت نسخ الكتاب لتحرق في ساحة الجامع الأحمدي بطنطا، لكن مصادرة الكتاب، لم تُحُلْ دون ذيوعه، فانكب الطلاب ينسخون منه صورا باليد، ويتبادلونها. وأعاد الإمام عبد الحليم محمود طبع الكتاب، حين كان يتولى أمانة مجمع البحوث الإسلامية.

وبعد الظواهري تبوأ مشيخة الأزهر رجلٌ مستنيرٌ، من تلاميذ محمد عبده، إنه الإمام مصطفى عبد الرازق (١٩٤٥ – ١٩٤٧)، الذي درس الفلسفة والآداب بجامعة السربون، فزاوج بين ثقافة الغرب وتراث الإسلام، ولذا نادى بانفتاح الأزهر على الغرب، وشيد قاعة محمد عبده بالأزهر لتكون ملتقى للمؤتمرات الدولية الإسلامية، وترجم بعض الكتب الدينية، وفي مقدمتها «رسالة التوحيد» إلى اللغة الفرنسية. وواصل خلفه الإمام محمد مأمون الشناوي (١٩٤٧ – ١٩٥٠) ما أمكنه مسيرة عبد الرازق، حين أرسل نوابغ طلاب الأزهر لتعلم اللغة الإنجليزية، كي يصبحوا دعاة عصريين قادرين على مخاطبة «الآخر». أما الإمام عبد المجيد سليم (١٩٥٠– ١٩٥١/ ١٩٥٢ – ١٩٥٤)، فقد انصب اهتمامه على تحرير الفقه من التقيد بالمذاهب، التي حاول التقريب بينها، ودعا إلى إعمال العقل في الأمور الدينية.

وبعد ثورة يوليو ١٩٥٢، حاول أغلب من تولوا مشيخة الأزهر تطويع رأي الدين لخدمة السياسات السائدة، فشلتوت أفتى بأن «القوانين الاشتراكية لا تتعارض مع الإسلام»، والدكتور محمد الفحام الذي تولى المشيخة في الفترة من (١٩٦٩ – ١٩٧٣)، اعتبر أن

الانقضاض على الاشتراكية بمقتضى ما أسماها السادات ثورة التصحيح عام ١٩٧١ هو «خطوة تأتي من أجل كفالة الحريات للوطن والمواطنين وسيادة القانون وبناء لدولة الجديدة».

لكن الأزهر كان قد استوعب الكثير من الأفكار الإصلاحية التي روج لها رواده على مدار قرن من الزمان، يبدأ من منتصف القرن التاسع عشر حتى منتصف القرن العشرين، إلا أنه لم يتخذ خطوات فارقة على هذا الدرب، نظرا لطغيان «السياسي» على «الديني» و«الفكري» معا عقب قيام ثورة يوليو، بما جعل الخط البياني في إصلاح الأزهر، يعلو ببطء لا يقارن أبدا بالقفزات التي كان تحدث من قبل، حين شرع أنصار الليبرالية في طبع بصماتهم على الرؤية الدينية، بما يمكنها من أن تلقي بغمارها تدريجيا في الواقع المعيش، وتخرج من إسار الكتب القديمة، التي أنتجها الفقهاء في عصور ولّت.

ثانيا: شيوخ الأزهر والسياسة: مسارات متعرجة في مساحات ضيقة

شكلت عناصر ثلاثة الدور السياسي للأزهر في مسيرته التاريخية، كانت تجتمع أحيانا فيتعاظم هذا الدور، بغض النظر عما إذا كان خصما من رصيد المجتمع أم لصالحه، وأحيانا أخرى كان يتوافر أحدها أو اثنان منها، فيقل دور الأزهر السياسي. لكنه، في جميع الأحوال، لم ينقض تماما.

أ - **العنصر الأول:** هو شخصية شيخ الأزهر من حيث فهمه للواقع السياسي وإلى أي اتجاه يميل انحيازه الفكري والنفسي، للجماهير الغفيرة ومصالحها أم لمصلحته الذاتية مع السلطان وحاشيته.

ب - **العنصر الثاني:** يتمثل في طبيعة السياق الاجتماعي – السياسي السائد. ففي الظروف التي كانت السياسة فيها حاضرة وضاغطة إما بفعل الحروب أو القلاقل أو الصراعات الداخلية أو احتداد المشكلات الحياتية للناس، كان لا بد للأزهر أن يدلي بدلوه فيما يدور ويتخذ من المواقف ما يتماشى مع سير الأحداث، إذ إن المجتمع المصري، كان ولا يزال، ينتظر رأي الدين فيما يجري اجتماعيا وسياسيا.

ج - **العنصر الثالث:** يتعلق بشخصية الحكام أنفسهم. فهناك من بينهم من لجأ إلى الأزهر لكسب الشرعية، وهناك من استمد شرعيته من روافد أخرى. هناك من أفسح المجال لعلماء الأزهر كي ينخرطوا في الحياة السياسية وهناك من أوصد الباب أمامهم تماما. هناك من كان يؤمن بأن للدين رؤية سياسية واجتماعية وهناك من أراد له أن ينكفئ على أمور العقيدة والعبادة مبتعدا عن الهموم والأحوال الحياتية.

وقد بدأ الدور السياسي لشيخ الأزهر يبرز في ظل مشيخة الإمام محمد الحفني (١٧٥٧-١٧٦٧)، الذي بلغ في هذا المضمار شأنا عاليا، رسم الجبرتي ملامحه قائلا: «كان شيخ الأزهر محمد الحفني قطب رحى الديار المصرية، ولا يتم أمر من أمور الدولة وغيرها إلا باطلاعه وإذنه». وقاد احتجاج الشيخ أحمد العروسي على إساءة الوالي العثماني أحمد أغا لأهالي الحسينية إلى صدور فرمان سلطاني بعزل هذا الوالي. واضطر خلفه إلى أن يحضر إلى الأزهر ليسترضي علماءه. وبعد العروسي كان الأزهر على موعد مع رجل زاوج بين الدين والسياسة، في الفكر والحركة، وهو الشيخ عبد الله الشرقاوي (١٧٩٣ - ١٨١٢)، الذي عاصر هَبَّات المصريين ضد الحملة الفرنسية، وكان واحدا من رموز الشعب آنذاك، وحشد طاقة الأزهر في طليعة مقاومة الاحتلال، وعينه نابليون بونابرت ضمن عشرة في «مجلس الشورى» الذي أنشأه لاسترضاء المصريين. وكان الشرقاوي ممن أخلعوا الولاية على محمد علي واشترطوا عليه الحكم بالعدل، لكنه نقض العهد، وتخلص من مشايخ الأزهر ومن بينهم الشرقاوي. أما الشيخ الشنواني (١٨١٢ - ١٨١٨) فكان دائما يسدي النصائح لمحمد علي، رغم عزوفه عن الاتصال بمن بيدهم السلطة، وقد كان أيضا من قادة الحركة الوطنية إبان الحملة الفرنسية.

وكان الشيخ حسن العطار من قادة الحركة الوطنية ضد الحملة الفرنسية، وتولى المشيخة بعد تدخل شخصي من محمد علي، وكان يميل إلى الاحتفاظ بعلاقة «متوازنة» مع السلطة، مبررا ذلك بأن مصلحة الأزهر تقتضي ذلك. أما الشيخ إبراهيم الباجوري (١٨٤٧ - ١٨٦٠)، فقد حرص على إعلاء كرامة علماء الأزهر في مواجهة السلطة، وكان عباس باشا الأول يحضر دروسه، ولم يعبأ باعتراض رجال الحكم على قيامه بتعيين

هيئة من العلماء تحل محله في القيام بأعمال المشيخة حين أنهكه المرض. واصطدم الشيخ مصطفى محمد العروسي (١٨٦٠ – ١٨٧٠) مع السلطة، لاعتراضها على قيامه بفصل عدد من المدرسين بالأزهر رأى أن مستواهم العلمي دون المستوى المطلوب. وكان خلفه محمد المهدي العباسي (١٨٧٠ – ١٨٨٢/١٨٨٢ – ١٨٨٥)، الذي لم يتحمس للثورة العرابية، فتمت إزاحته من منصبه وقت عنفوانها، لكن بعد انكسارها أعاده الخديو توفيق، لكن لم يلبث أن اختلف معه، فطلب إعفاءه من منصبه، فاستُجيب له. أما الإمام شمس الدين الإنبابي (١٨٨٢ – ١٨٨٢/١٨٨٥ – ١٨٩٦)، فقد أفتى بعدم صلاحية توفيق للحكم، بعد أن باع مصر للأجانب، مناصرا بذلك عرابي ورفاقه. لكن معارضته للخديوِ عباس الثاني قادت إلى تدخل السلطة في شؤون الأزهر بإنشاء مجلس إدارة له، نال من صلاحيات شيخه. كما قادت معارضة خلفه الشيخ حسونة النواوي (١٨٩٦ – ١٩٠٠) للحكومة في إقدامها على تعديل قانون المحاكم الشرعية، إلى إبعاده من منصبه، لكن العلماء تضامنوا معه، فلجأت الحكومة إلى حل وسط بتعيين شيخ يمتُّ بِصلَة قرابة له هو الشيخ عبد الرحمن النواوي.

وتسببت مناصرة الشيخ علي محمد الببلاوي لأفكار محمد عبده إلى اصطدامه بالخديوِ عباس، الذي رفض مقترحاته لإصلاح الأزهر، فما كان منه إلا أن استقال. ولعب خلفه الشيخ عبد الرحمن الشربيني دورا مضادا، بعد أن لجأ إليه الخديوِ ليحارب حركة الإصلاح في الأزهر بفعل أفكار محمد عبده. لكنه لم يلبث أن استقال عندما تمادى الخديوِ في معاداة أنصار الإصلاح. وعارض الشيخ محمد أبو الفضل الجيزاوي (١٩١٧ – ١٩٢٧) ما انتواه الملك فؤاد من إعلان نفسه خليفة للمسلمين بعد سقوط الخلافة العثمانية، مبررا ذلك بأن مصر لا تصلح دارا للخلافة، لوقوعها تحت الاحتلال الإنجليزي. ورفض الجيزاوي الاستجابة لطلب الإنجليز بإغلاق الجامع الأزهر إبان ثورة ١٩١٩، وصدر في عهده قانون قيد سلطة الملك في تعيين شيخ الأزهر، حين أشرك رئيس الوزراء في هذا. ولم تَرُقْ محاولة الحكومة حرمان شيخ الأزهر من بعض الأوقاف الخاصة به، للشيخ المراغي فاستقال، لكنه لم يكن مناهضا للسلطة، شأنه في ذلك شأن خلفه الظواهري، الذي تعاون مع الملك فؤاد في توسله بالأزهر لكسب الشرعية، وتدعيم سلطته المضادة لمصالح الشعب. وكانت ذريعة الظواهري في هذا هي أن مصلحة الأزهر في التبعية للملك لا للحكومة أو الأحزاب. ونكل الملك في عهد الظواهري بعلماء الأزهر، ففصل بعضهم وشرد آخرين، بعد أن صدر

قانون خول الملك سلطة تعيين شيخ الأزهر ووكيله، وشيوخ المذاهب الأربعة، ومديري المعاهد الدينية.

وفي ظل مشيخة الإمام محمد مأمون الشناوي، أصدرت مجموعة من العلماء بيانا شهيرا دعت فيه إلى الجهاد ضد إسرائيل بعد صدور قرار تقسيم فلسطين عام ١٩٤٧. وأدت المواقف الوطنية للإمام عبد المجيد سليم إلى عزله، إثر معارضته لفساد الملك فاروق قائلا عبارته الشهيرة، حين قرر الملك تخفيض المخصصات المالية للأزهر: «تقتير هنا وإسراف هناك»، في إشارة إلى بذخ فاروق. واستمر الخلاف بين الملك والأزهر في عهد الإمام إبراهيم حمروش (١٩٥١ – ١٩٥٢)، فأعفي من منصبه بعد أن رفض طلب فاروق عدم اشتغال علماء الأزهر بالسياسة.

وبعد ثورة يوليو مال شيوخ الأزهر في الغالب الأعم إلى تأييد توجهات السلطة. فالإمام محمد الخضر حسين (١٩٥٢ – ١٩٥٤) وهو تونسي الأصل، وصف الثورة بأنها «أعظم انقلاب اجتماعي مر بمصر منذ قرون»، لكنه لم يلبث أن قدم استقالته لخلاف مع الرئيس جمال عبد الناصر حول إلغاء المحاكم الشرعية. وجارَى خلفه الشيخ عبد الرحمن تاج (١٩٥٤ – ١٩٥٨) عبد الناصر في خلافه مع محمد نجيب فأفتى سريان عقوبة التجريد من شرف المواطنة على من يتآمر ضد بلاده، قاصدا بذلك نجيب، وهاجم الإخوان المسلمين بعد حادث المنشية ١٩٥٤، من خلال بيان أخذ عنوان «مؤامرة الإخوان»، اتهم الجماعة بأنها تشوه الدين الإسلامي. وأفتى الشيخ شلتوت بعدم تعارض قوانين الإشتراكية مع الإسلام، كما سبقت الإشارة. ولم يجاهر برفض القانون رقم ١٠٣ لسنة ١٩٦١، الذي أعطى رئيس الجمهورية حق تعيين شيخ الأزهر، ووكيله، وتحجيم صلاحياته عبر تعيين وزير يختص بشؤون الأزهر. وسار الشيخ حسن مأمون (١٩٦٤ – ١٩٦٩) على الدرب نفسه، فكان موقفه سلبيا من القانون، المذكور سلفا، إذ صدر حين كان مأمون عضوا في مجلس الأمة ورئيسا للمحكمة الشرعية. وبات أول من طبق عليه هذا القانون حين تولى مشيخة الأزهر. وكان مأمون من المدافعين عن القوانين الاشتراكية، ووصف الإخوان بأنهم «مجرمون». ولما جاء الفحام، أيد «ثورة التصحيح»، كما تقدم، وأيد خلفه الدكتور عبد الحليم محمود موقف السادات من القوى اليسارية بعد أحداث ١٧ و١٨ يناير ١٩٧٧ الشهيرة، ووصف الشيوعيين بأنهم «ملحدون لا ينتمون إلى جماعة المسلمين»،

لكنه عارض مسألة تبعية الأزهر لوزير شئون الأزهر، واستجاب السادات له، فصدر القانون رقم ٣٥٠ لسنة ١٩٧٥، الذي بمقتضاه صار شيخ الأزهر بدرجة رئيس وزراء، من الناحية المالية، ويتبع رئاسة الوزارة إداريا. ونادى الدكتور محمد عبد الرحمن بيصار، الذي تولى مشيخة الأزهر خلال الفترة من ١٩٧٩ إلى ١٩٨٢، بعدم معارضة الحاكم إلا في الأمور الجوهرية، وسعى إلى تجنيب الأزهريين أي صدام مع السلطة، بعد قرارات سبتمبر ١٩٨١ التي زج السادات بمقتضاها كل معارضيه في السجن.

أما الشيخ جاد الحق علي جاد الحق فهو إن كان قد أيد معاهدة السلام مع إسرائيل حين كان يتولى الإفتاء، فقد رفض التطبيع بعد توليه المشيخة اعتراضا على عدوان إسرائيل المستمر على الفلسطينيين، وأعلن من بعد، تأييده للانتفاضة الفلسطينية، والعمليات الاستشهادية، وندد بموقف الولايات المتحدة المنحاز إلى إسرائيل دوما، كما رفض مشروع الشرق أوسطية. وعارض جاد الحق فتاوى إباحة عائدات البنوك وشهادات الاستثمار ورفض توصيات المؤتمر الدولي للسكان، الذي استضافته القاهرة عام ١٩٩٦. وأخيرا، فمن المعروف عن الدكتور محمد سيد طنطاوي، الذي تولى المشيخة عام ١٩٩٦، مجاراته للسلطة السياسية في مواقفها، وتراجعه عن أي رأي أو فتوى كان قد أصدرها طالما لم تلق قبولا لدى السلطة، الأمر الذي جعل التناقض يعتري مواقف الأزهر في السنوات الأخيرة.

أسانيد

١. د. ماجدة صالح ربيع، «الدور السياسي للأزهر: ١٩٥٢ – ١٩٨١»، (القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية/جامعة القاهرة)، الطبعة الأولى، ١٩٩٢.

٢. د. سعيد إسماعيل علي، «دور الأزهر في السياسة المصرية»، (القاهرة: دار الهلال)، ١٩٩٦.

٣. ـ د. عبد العزيز الشناوي، «الأزهر جامعا وجامعة»، (القاهرة: مكتبة الأنجلو) ١٩٨٤.

٤. تقرير الحالة الدينية لعام ١٩٩٥، نبيل عبد الفتاح (رئيس التحرير)، (القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام) ١٩٩٦.

٥. د. رجب البيومي، «حرية التفكير في الأزهر الحديث»، مجلة «المنار الجديد»، يوليو ٢٠٠٣.

٦. أحمد تمام، «الأزهر جامعا وجامعة»، شبكة إسلام أون لاين.

الفصل السادس

في الإصلاح الثقافي لـ«الإسلاميين»
فض الاشتباك بين المؤسسات الدينية وحرية الإبداع

تتراوح المؤسسة الدينية الإسلامية في مصر بين صوفية انكفائية تنزلق في تصوراتها من الإيمان بالغيب كما حدده القرآن الكريم إلى خرافة ممتزجة بالفلكلور، وبين سلفية تريد أن تشد الحاضر إلى الماضي فلا يستطيع منه فكاكا، وراديكالية تخرج بعض جماعاتها وتنظيماتها على المجتمع، إما لوصمه بالكفر أو على الأقل بالجهل، وتسقط في تفسير حرفي للنص، ولذا تنحدر إلى ممارسة القسر بشتى أشكاله. ووسط هؤلاء جميعا نجد جماعات صغيرة وأفرادا قلائل يدعون أنهم يطرحون خطابا توفيقيا فإذا بهم لا ينتجون غير تلفيق مقنع، والكل يوصدون الباب، بقصد أو من دون نية مبيتة، أمام تيار ضئيل مرهق يحاول أن يفتح نوافذ الإسلام على العصر، ويحفظ لهذا الدين العظيم دوره الحضاري وفاعليته الاجتماعية والنفسية، من خلال التأكيد على احترام الإسلام للعقل إيمانا بأن «التفكير فريضة إسلامية»، وتقديرا لإنسانية الإنسان بوصفه «خليفة الله في الأرض»، وعدم الافتئات على الإبداع البشري والتراكم المعرفي باعتبار أننا «أعلم بشؤون دنيانا»، وأن العقل هبة الله للإنسان، التي يجب أن يعملها في كل ما يمكن للتفكير أن يسبر أغواره، ويصل فيه إلى رأي قاطع أو ترجيح ينطوي على أدلة وبراهين منطقية.

وهذا السياق القابض المقبض على المؤسسات الدينية يجعلها تشكل في أحيان كثيرة عائقا أمام حرية التعبير، التي باتت مطلبا عزيز المنال لدى من يرون في الحرية، كإحدى القيم الأساسية للديمقراطية، طريقا للخروج من النفق المظلم الذي تعيشه مجتمعاتنا. ومن ثم تنتج هذه المؤسسات - رغم تنوعها بين الرسمي، مثل الأزهر والأوقاف والطرق الصوفية والمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية والجناح الديني في الحزب الحاكم، وغير الرسمي مثل الجماعات الإسلامية على اختلاف توجهاتها ومقاصدها - سلوكا متشابها

حيال حرية التعبير، من خلال إجراءات مسبقة ومتزامنة ولاحقة على الجدل الفكري والعلمي في المجتمع. فمسبقا تضع هذه المؤسسات إطارها الحاكم لأي منتج فكري، فما وافقه يصبح حلالا وما خالفه يبقى حراما، وتحاول أن تصبغ على هذا الإطار طابعا مقدسا، رغم أنه قائم في الأساس على تفسير بشري للنص الإلهي المتمثل في القرآن الكريم. ومتزامنا تدخل هذه المؤسسات في جدل فكري مستمر مع ما تطرحه النخب المحدثة، سواء أكانت علمانية أم دينية مستنيرة، حول قضايا الواقع وتصورات المستقبل. ولاحقا تصارع هذه المؤسسات وتلاحق أي منتجات فكرية ترى فيها ما يخالف ما هو «معلوم من الدين بالضرورة» حسبما هو محدد سلفا في ثنايا الفقه، أو ما يخالف « نصا صريحا» طبقا لتأويل هذه المؤسسات له، أو إن كان هو كذلك بالفعل.

ونحاول هنا أن ننفذ من توصيف حالة قمع المؤسسات الدينية لبعض أشكال التعبير لنصل إلى طرح محاولة مبدئية لكيفية الخروج من المأزق. فوصف ما هو قائم بالفعل طغى على أغلب الكتابات التي تصدت لتلك المسألة، وقد آن الآوان أن نفكر في مسالك للتغلب على هذا الوضع القاتم المخيف.

أولا: تكفير التفكير: نماذج من قمع حرية التفكيروالتعبير لخلفيات دينية

لن يجدي كثيرا هنا النزول إلى قعر الماضي البعيد بحثا عما حدث لابن رشد وابن حزم والسهروردي المقتول، فالمؤسسات الدينية الحديثة استبدلت بهم أسماء أخرى، لكن أصحابها يشتغلون بالفكر أيضا. فقبل سبعة وسبعين عاما، وتحديدا في عام ١٩٢٦، وجد الشيخ علي عبد الرازق نفسه في ورطة حقيقية، بسبب كتابه الصغير المؤثر «الإسلام وأصول الحكم»، فقد كفره البعض ورُفت من وظيفته، وصودر الكتاب، وأُجبر صاحبه على الصمت المطبق وتغيير وجهته العقلية حتى وافته المنية. وفي العام الذي يليه مر طه حسين بالموقف نفسه، جراء كتابه «في الشعر الجاهلي»، وأجبرته الضغوط النفسية التي تعرض لها على أن يعدل في أجزاء من كتابه، ويمارس نوعا من الرقابة الذاتية، التي كانت تعني بالنسبة له تعطيل منهج الشك الديكارتي، وذلك رغم أن القضاء برأه من تهمة الكفر، التي وصمه بها أعداء كتابه. وهوجم كتاب «ابن رشد وفلسفته» لفرح أنطون بضراوة، لأنه اعتبر أن ما أتى به هذا الفيلسوف الإسلامي العظيم من أفكار يصلح لأن يكون أساسا للعلمانية، وأدى الهجوم إلى إغلاق مجلة «الجامعة» التي كان يصدرها أنطون. وتوالت

سلسلة تكفير التفكير ومصادرته في رواية «أولاد حارتنا» لنجيب محفوظ، وكتاب« مقدمة في فقه اللغة العربية» للويس عوض، وكتاب «الحسين ثائرا وشهيدا» لعبد الرحمن الشرقاوي، و«سوسيولوجيا الفكر الإسلامي» للدكتور محمود إسماعيل. وبلغ الأمر إلى حد المطالبة داخل أروقة مجلس الشعب عام ١٩٧٨ بإحراق كتاب «ألف ليلة وليلة» وكتاب «الفتوحات المكية» للصوفي الكبير محيي الدين بن عربي.

وجاء عقد التسعينيات من القرن المنصرم ليشهد موجة عارمة من مطاردة الفكر المختلف ومحاصرة أصحابه وتجريمهم، ووصل الأمر إلى حد التصفية الجسدية في حالة الدكتور فرج فودة، الذي اغتاله إسلاميون متطرفون. وبدرجة أقل إلى حد إصدار حكم الارتداد على الدكتور نصر حامد أبو زيد، والتفريق بينه وزوجته، وإجباره على الخروج من مصر، إيثارا للسلامة، وحفاظا على حياته. وقوبلت كتب المستشار محمد سعيد العشماوي بهجوم شرس، وصل إلى حد تكفيره من قِبل بعض الجماعات الإسلامية المتطرفة. ووجد الروائي محمد عبد السلام العمري نفسه متهما بالتعدي على الإسلام، جراء قصة يصور فيها تنفيذ حد الزِّنى في إحدى مدن المملكة العربية السعودية. ودخل الروائي علاء حامد إلى السجن على خلفية روايته «مسافة في عقل رجل». وتمت مصادرة كتاب «آل جيم» للشاعر حسن طلب، وتقديم استجواب في مجلس الشعب حول أشعار نشرها عبد المنعم رمضان في مجلة إبداع. وقام محمود أبو الفيض برفع دعوى ضد فيلم «المهاجر» ليوسف شاهين. وكاد المجلس الأعلى للطرق الصوفية أن يقيم دعوى قضائية ضد عمار علي حسن بسبب كتابه «الصوفية والسياسة في مصر»، لكن المجلس اكتفى بتنظيم ندوة للرد على الكتاب، وجه من حاضروا فيها تهمتَي «الفسق» و«الكذب» إلى الكاتب.

وبلغ الأمر ذروته مع رواية «وليمة لأعشاب البحر» للأديب السوري حيدر حيدر التي نشرتها الهيئة العامة لقصور الثقافة. فما إن أصبحت الرواية، التي سبق نشرها في بيروت مطلع الثمانينيات من القرن العشرين، بين أيدي القراء حتى اهتاج عليها محمد عباس في مقال تحريضي بصحيفة «الشعب»، لسان حال حزب العمل، اتهم فيه الكاتب بالكفر لأنه تطاول على الذات الإلهية، وهاجم وزارة الثقافة لأن الكتاب صادر عن إحدى هيئاتها. وعلى الفور اندلعت مظاهرات بالحرم الجامعي للأزهر، وانتهت مشاهد الاحتجاج

المتكررة، المصحوبة بجدل واسع النطاق بين النخبة الفكرية حول حدود حرية التعبير والإبداع، إلى إغلاق جريدة «الشعب»، وتجميد نشاط حزب العمل، بعد أن أدخلته هذه الواقعة في نفق قضائي حين تنازعت أجنحته حول أحقية كل منها في الحزب، ورغبة بعضها في إنهاء ما أسمته اختطافه من قبل بعض الإسلاميين. ولم تمر سوى أشهر قلائل حتى تفجرت أزمة أخرى سُميت «أزمة الروايات الثلاث»، التي صدرت عن هيئة قصور الثقافة أيضا، لتوفيق عبد الرحمن، ومحمود حامد، وياسر إبراهيم، وانتهى الأمر بإقالة رئيس الهيئة علي أبو شادي، ومنع توزيع هذه الروايات، وتقديم اثنين من المسؤولين عن سلسلة «أصوات أدبية»، التي صدرت الروايات في إطارها، إلى المحاكمة، وهما الروائيان إبراهيم أصلان وحمدي أبو جليل. وهناك وقائع أخرى عديدة في هذا المضمار، سقطت سهوا، أو تمثل تكرارا لكل هذه الحالات، التي من المتوقع ألا تنتهي في المستقبل المنظور.

ثانيا: في سبيل الخروج من المأزق: إدراك كل طرف حدوده

هناك فارق كبير بين الحرية والانفلات، الذي يعني الإفراط في التحرر من كافة القيود. ولا يوجد مجتمع أيا كانت درجة ديمقراطيته يسمح بحرية مطلقة. فعلى الأقل تنتهي حرية الفرد حين تبدأ حرية غيره. وهناك فارق جوهري بين الإبداع الحقيقي والفوضى الفكرية، يتأسس على مبدأ «القدرة على التغيير»، حسبما يرى الدكتور مراد وهبة. فالإبداع يعمل على تغيير الواقع المعيش، والفوضى الفكرية تقف عاجزة عن إتيان هذا الفعل المهم. وهناك فارق بين البحث العلمي المنهجي وبعض الكتابات الارتجالية التي يتوسل أصحابها بالتابوهات المحرمة في حياتنا مثل الدين والجنس والسياسة طلبا لشهرة غير مستحقة، ورغبة في إحداث جعجعة دون أن يكون هناك طحن.

وفي ظل تمسك كل طرف بما يراه، دون حوار أو انفتاح وتسامح مع الطرف الآخر، لن ينقشع الضباب، الذي يخيم على حياتنا الفكرية والإبداعية. فالذين يقيسون كل منتج فكري على ما لديهم من تصورات دينية سيجدون دائما ما يبرر بعض مواقفهم المتشددة حيال ما يستجد من أفكار. والذين يكرسون حياتهم للإبداع والتفكير سيعتقدون دائما أنهم أحرار في تصوراتهم وآرائهم، وأن هذا هو الطريق الوحيد نحو التقدم.

وللخروج من هذا المأزق لا بد أن يعرف كل طرف حدوده، فلا يتحجر المتدينون بما يؤدي إلى تكلس وشلل التفكير وموته، ولا يتفلت المفكرون والمبدعون بأشكال من التجاوز

والاعتداء على العقيدة بما يجرح مشاعر الملايين من المتدينين. وهذا الأمر يتحقق حين نفهم جميعا المقاصد العامة للدين، وفي أولها أنه – أي الدين – يكون لمصلحة الناس، وليس العكس، وأن ندرك السياق الأوسع للإبداع. وفي مستهلها أنه عملية لا تدور في فراغ إنما تنبع من ظروف معينة، وتسعى إلى تحقيق أهداف محددة، حتى لو لم يكن منتجها يقصد ذلك صراحة. وفي كل الأحوال من المهم أن يدرك الطرفان أن الفكر لا يُواجَه إلا بفكر مثله، وليس بدوائر قضائية أو إشهار السلاح، ناهيك عن المصادرة والمطاردة والنبذ.

أ- المؤسسة الدينية وربط الفضاء الأوسع للإسلام بحرية التفكير والتعبير

يحمل الدين الإسلامي العديد من المضامين المرتبطة بروافده الثلاثة وهي العقيدة والعبادات والمعاملات. وتلك المضامين، التي تتوزع على عشرات الفروع، تظهر في تبلورها العام، المستند إلى النص والممارسة معا، أن هناك سمات معينة يتميز بها التصور الإسلامي، تتمثل أساسا في أن الإسلام دين واقعي يتجه إلى المثال، ويوازن بين الضروريات والحاجيات والتحسينات، وينادي بضرورة الانتقال من الظني إلى القطعي في المعرفة والواقع المعيش، ويزاوج بين الصواب والإخلاص، وينزع إلى الكونية، بوصفه رسالة لكل العالمين. لكن هذا التصور تراجع في واقع المسلمين الراهن، وبذلك خسروا كثيرا نهجا وسطيا يعينهم على فهم الحياة الإنسانية، ويجعلهم قادرين على وزن ما يعرض من أفكار بميزان دقيق، دون تحجر يفضي إلى التخلف أو تفلّت ينتهي إلى الفوضى.

فمن حيث الواقعية التي تتجه إلى المثال نجد أن الإسلام لا يقوم على تصورات خيالية تصب في قوالب نظرية جامدة. فهو يواجه المعيشة – كما هي – بمثالبها وإيجابياتها، ويقودها بواقعية تكافئ متطلباتها، ولا ترفرف في أحلام ورؤى مجنحة لا تنهض بعيش ولا تلبي احتياجات. لكنه لا يهمل في واقعيته ضرورة وجود «مثالية» باعتبارها سقفا يسعى البشر إلى بلوغه في سيرهم الحياتي. ومع ذلك فإن المُثُل الروحية التي يضعها الإسلام ليست عسيرة التطبيق، أو تهمل احتياجات الإنسان وواقعه المادي، وتشد الناس إلى أعلى بلا هوادة، بحيث تعلقهم في فضاء روحي منفصل عن الوظيفة الرئيسة للإنسان، بوصفه «خليفة الله في الأرض»، كما تصنع البوذية والرهبنة. وفي الوقت ذاته لا يلتفت

الإسلام بالكلية إلى مطالب الجسد وعالم المادة، ويحبس الإنسان في قفص الأشياء، بما يقعده عن التحليق في آفاق عليا ترتقي بحياته.

ويحل الإسلام هذه المعضلة بتأسيس «وسطية» أو «توازن» بما يوفر اتساقا في الرؤية والصيرورة والفعل، تقوم على المثالية التي لا تهمل الواقع والواقعية التي لا تهمل المثال. وتنطوي هذه الوسطية على منظومة من القيم الإيجابية مثل العدالة واحترام العقل البشري بإثبات حقه في الاجتهاد، والرحمة والمودة والتعاون والإيثار واحترام كرامة الإنسان، والاعتراف بحرية الاعتقاد، إذ لا إكراه في الدين، ولا افتئات على حق أي فرد في الاختيار، ولا تجني على ميله إلى نظرية أو مذهب ما حيال الكون والطبيعة والبشر. وإذا كانت الممارسات الخاطئة والتأويل النفعي للنص الديني لدى البعض قد انحرف عن هذه الوسطية في جنوح إلى التطرف أو سقوط في التفلت، فإن جوهر الشرع، القائم على فهم متعمق للنص القرآني، يتأسس على مقاصد الدين وغاياته، وطبيعة النص وعلاقاته السياقية ووظيفته الحياتية، تحافظ على هذه الوسطية أو ذلك الاعتدال، وهي قيمة نفتقدها كثيرا في حياتنا المعاصرة، وبذلك لا نستطيع أن نتعامل بعقلية عادلة مع ما ينتج من فكر.

وأما عن الموازنة بين الضروريات والحاجيات والتحسينات فيسعى الإسلام إلى تحقيق المصالحة الداخلية للفرد، بتوفير انسجام بين الحق والإرادة، وتحقيق المصلحة الخارجية بتوفير اتساق بين الحق والحياة. ومن ثم فالإسلام لا يهمل الفروق الفردية بين البشر، ويدافع عن التخصص وتقسيم الأدوار، بحيث يوضع كل فرد في مكانه النافع، في ظل تصور الإسلام عن التدرج، الذي لا يغلق الطريق أمام الترقي في السلم الاجتماعي، ويوجد الإطار العام الذي يمنع «التمييز» بين البشر على أساس اللون أو العرق أو الجاه والمنصب، ويجعل المعيار الوحيد لهذا التمييز هو التقوى «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللهِ أَتْقَاكُمْ» (الحجرات: ١٣).

وبوجه عام يضبط الإسلام النسب بين «الضروريات» و«الحاجيات» و«التحسينات»، بما يجعل للأولى أولوية على الثانية التي بدورها لها سبق على الثالثة. فالضروريات

تعني الحاجات الأساسية التي لا بد منها للإنسان وبدونها يصعب عيشه وتفارقه سعادته وقد ينتهي وجوده، وهي حفظ النفس، وحفظ الدين، وحفظ العقل، وحفظ العرض والنسل، وحفظ المال. والحاجيات هي ما شرع من أجل التوسعة على الناس، ورفع الضيق والحرج عنهم، وبدونها لا تتعذر الحياة، ولكنها تصعب. ومن ثم يسَّر الشارع تبادل المنافع عن طريق عقود البيع والشراء مثلا، والإجارة ونحوها، وأعطى بعض الرخص، مثل القصر في الصلاة أثناء السفر، وإفطار رمضان في بعض الظروف، والتمتع بالطيب من المأكولات والمشروبات. وفي غياب هذه الحاجيات أو منعها يقع الإنسان في مشقة، لكنها تكون أقل كثيرا من تلك التي يتعرض لها بفعل النيل من الضروريات». أما التحسينات، فهي ما شرعه الله من محاسن العادات والمعاملات ومكارم الأخلاق، والترفع عن الدنايا، وما تأباه الفطرة السليمة، مثل مراعاة الآداب العامة في الحوار مع الآخرين، والقواعد المرعية في المأكل والملبس ..إلخ.

وفي تعاليمه يضبط الإسلام النسب بين هذه الحالات الثلاث، بحيث لا تطغى إحداها على الأخرى، في تصاعد نحو التطرف أو انحدار باتجاه اللامبالاة. فمن يريد أن يحول التحسيني ليأخذ حكم الضروري فهذا إفراط، ومن يريد أن يهبط بأحكام الضرورات لتصبح من قَبيل التحسينات فهذا تفريط. والصواب أن تأخذ كل حالة حكمها، وما تستحقه من اهتمام من قِبل الإنسان، في مرونة لا تهمل الظروف الاستثنائية، ولا تنكر التغير الاجتماعي والتطور الحضاري. وفي زماننا هذا انحدر أغلب المسلمين إما إلى تطرف يرفع التحسيني إلى مرتبة الضروري، وإما إلى تفلت يهمل الضروريات إهماله للتحسينات. وفي الاتجاه غير المادي انعكس هذا الوضع على حرية التعبير من زاوية التعامل مع بعض الأفكار على أنها مسألة حياة أو موت، فإذا لم تَرُق الفكرة للمؤسسة الدينية حاربتها بلا هوادة، وكأن وجودها أو الجدل معها، يعني القضاء على الدين. وإذا صادفت قبولها دافعت عنها باستماتة وكأن غيابها يعني نهاية الحياة.

وفيما يخص الانتقال من الظني إلى القطعي، نجد أن التثبت من كل خبر، والتحقق من أي معلومة، قبل إبداء الحكم هو دعوة يكرسها القرآن الكريم، « وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا » (الإسراء : ٣٦) .. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا» (الحجرات: ٦). وهذا التحقق يخص «عالم الشهادة»،

لأنه يبحث عن أدلة مادية محسوسة. أما بالنسبة لـ «عالم الغيب» المرتبط بالعقيدة، فإن الإسلام لم يترك مجالا للوهم والخرافة فيه، ودعا إلى التسليم به، كما هو، لأن العلم بمناهجه واقتراباته لا يمكن أن يضعه تحت المجهر، أو يخضعه للتجريب، ومن ثم يقول الكثيرون من العلماء المختصين في العلوم الطبيعية «حين ينتهي العلم يبدأ الدين»، أي أن ما لا يستطيع العلم أن يبلغه بوسائله لا بد من اللجوء إلى الدين للوقوف عليه. ومع ذلك قدم النص القرآني إشارات عديدة يمكن أن يستدل بها العقل البشري في تصوره للغيب.

واستفاد المسلمون الأوائل من التصور القرآني للعلم، ومن احترام الإسلام للعقل، فدشنوا مناهج تجريبية في دراسة الطبيعيات، الأمر الذي شهد له بعض علماء الغرب أنفسهم، من بين أولئك الذي يؤمنون بالتراكم الحضاري ويرفضون «النزعة المركزية الأوروبية» التي تحاول أن تروج ادعاءات حول ارتباط العلم الحديث بالحضارة الغربية فقط، وعدم إسهام الحضارات الإنسانية الأخرى، وفي مقدمتها الحضارة الإسلامية، في ما توصل إليه الغرب حاليا من تقدم علمي كبير.

فهاهو بريفولت يؤكد في كتابه «صناعة الإنسانية» أن الحضارة الإسلامية جادت بالعلم، وكان لها عظيم فضل على الحياة الأوروبية المعاصرة، وأنه لا يمكن إرجاع أي مظهر من مظاهر الحضارة الأوروبية إلا إلى عطاء المسلمين، باعتبار أن حضارتهم هي التي سبقت حضارة الغرب مباشرة، ومن منطلق التجاور الجغرافي والاحتكاك التاريخي مع أوروبا. ويؤكد جورج سارتون على هذا الأمر حين يقول في كتابه «تاريخ العلم والإنسية الجديدة»: «إن تعدد الإضافات الإسلامية كحصيلة علمية فريدة لا يتسع المقام لها في هذا الكتاب، ولو تعمدنا أقصى درجات الاختصار. فعلماء هذا الدين قد خلفوا آثارا أعظم مما تركه اليونانيون بكثير، وكان التفوق الإسلامي كاسحا، خاصة في القرن الحادي عشر الميلادي، بحيث نستطيع أن ندرك منه السبب في كبرياء العقل المسلم.. وفي حديثه عن الغرب بالطريقة التي يتكلم بها علماؤنا عن الشرق الآن».

وفي الإنسانيات سعى علماء المسلمين الأوائل إلى بناء مناهج واقترابات علمية، تعد متطورة إلى حد كبير. وقد وصل تمسكهم بهذه المناهج لدرجة تطبيقها على دراسة النص القرآني والحديث النبوي ذاتيهما. فعلى سبيل المثال لا الحصر، نجد أن الإمام الشوكاني يؤسس منهجا في تمحيص السنة النبوية يقوم، في نظر أحد التربويين المعاصرين، على

« الاستقامة العلمية والموضوعية، إذ إنه يبتعد فيه عن التمذهب والتعصب في مضمونه وشكله»، وقد اعتمد هذا المنهج على محاولة تحويل الظني إلى يقيني من خلال الاستشهاد بالوقائع والبراهين الملموسة، تأسيسا على «التشكك» في بعض «المعطيات»، المتمثلة هنا في بعض روايات الأحاديث النبوية، بما يفرق بين الأحاديث الموضوعة أو المنسوبة زورا إلى الرسول صلي الله عليه وسلم والأحاديث الصحيحة. وبما يميز بين الأحاديث «الضعيفة» والأحاديث «القوية»، أي التي تتمتع بأسانيد أقوى في روايتها. وهذا التشكك، الذي هو أساس العلم الحديث منذ أن وضع ديكارت أطاريحه حول المنهج العلمي في كتابه الصغير والأثير «مقال في المنهج»، يقوم على أن النص القرآني نفسه أقر بمساحة مشروعة للظن، فقال: «إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ» (الحجرات: ١٢)، ولم يقطع بتأثيم كل الظن. فهذا البعض، هو الذي يسمح للإنسان بأن يطلق عقله ليميز بين الخبيث والطيب، والنافع والضار، والحقيقي والملفق.

لكن هذا التصور الإسلامي للعلم، الذي يؤسسه النص القرآني نفسه في مواضع كثيرة من خلال حضه المستمر على التفكير والتعقل والرشاد والتعلم، تعرض كثيرا لسوء فهم، من خلال تأويلات خاطئة، ظن بها أصحابها أنهم بذلك يلتمسون السلامة لدينهم والتقوى لأنفسهم، فقدموا صورة مشوهة عن هذا الدين، تنزع عنه احترامه للتجريب العلمي وحرية التفكير، وتبعده عن طبيعته الاستقرائية، التي استفاد منها علماء المسلمين الأوائل، وتحصر العلم في «حفظ النصوص الدينية» وتأويلاتها فقط، وتُعْلي من شأن هؤلاء الحَفَظة على حساب المجتهدين، ومن شأن علماء الدين على ما عداهم من علماء في مجالات معرفية إنسانية وطبيعية أخرى، مع أن الإسلام لا يعرف «الكهنوت»، الذي يجعل تفسير النصوص وتلقين التعاليم الدينية بيد فئة بعينها، بل هو، وعلى العكس من ذلك، جعل التفقه في الدين «فرض عين» على كل مسلم، بما يحرره من أن يكون مُستَلبًا حيال أي فرد أو جماعة تحاول أن تلغي عقله، وتقدم له تصوراتها هي عن الدين والتدين.

وقد بلغ سوء الفهم هذا في محاولة تصوير العلاقة بين العلم التجريبي والدين على أنها معركة بين خصمين، لا بد لأحدهما أن ينتصر على الآخر في «معادلة صفرية» لا تقبل القسمة على اثنين، مع أن الدين والعلم يلتقيان على أرض واحدة، وهي أن كليهما يهدف إلى خدمة الإنسان والارتقاء به، وكليهما تعرض لمحاولات إقصائه عن هذا الهدف بتوجيه

الأبحاث العلمية إلى مجالات تضر بالإنسان مثل التسليح واستغلال الدين من قِبل البعض في مصالح شخصية. كما أن هناك «تبادل منافع» بين الاثنين، وهذا كله يصب في مصلحة الإنسان. فالدين قادر على أن يبلغ آفاقا روحية لا يصلها العلم، ويعطي تفسيره لظواهر لا يمكن وضعها تحت «مجهر البحث»، ولا يمكن في الوقت ذاته إثبات عكسها. وهو هنا يحمي الإنسان من التخبط والضياع والاستسلام. والعلم يواصل رحلته في الاكتشاف فنجد في عطائه تفسيرات لبعض ما جاد به النص الديني، ونجد في عجزه أحيانا عن تفسير كل شيء، وبلوغ كل أفق، وتحقيق كل هدف، ما يجعل الاحتماء بالدين ضرورة، لحفظ التوازن الروحي والنفسي، وإضفاء طابع أكثر عمقا للفعل البشري، بما يضمن استمرار تفضيل الخير، واستهجان الشر، وبما يوفر للعلم نفسه إطارا قيميا ومعنويا يحميه من الانزلاق إلى ما يضر الناس. وقد يقول قائل إن الفلسفة أو المذاهب الوضعية يمكن أن تفعل الشيء نفسه، لكن في الواقع فإن ارتباط الدين بعوالم فوق الحس وخارج المادة يعطيها عمقا أكبر بكثير، ويجعلها توقر في النفس والضمير بصورة لا تحققها غيرها من قوانين وسنن. ولوقُدِّر للمسلمين أن يواصلوا عطاءهم في المنهج العلمي، لكانوا قد قدموا للعالم وسائط مهمة لفهم الواقع وتفسيره وتطويره، وربط الإنسان بما وراء الطبيعة.

وإهمال ما نادى به الإسلام من ضرورة التحقق من المعلومات، أدى في أحوال عديدة إلى ممارسة ألوان من القمع لحرية التفكير والتعبير. فالجماهير التي غضبت، لخلفيات دينية، على كثير من الأعمال الإبداعية، التي رمي مؤلفوها بالكفر والخروج أو إنكار ما هو معلوم من الدين بالضرورة، ثبت أنها لم تقرأ هذه الأعمال، بل انساقت وراء تفسير قلة من الكتاب، أو حتى كاتب واحد، وسلمت برأيه وقوله دون أن تكلف نفسها عناء البحث والتحقق. بل الأدهى من ذلك أن بعض من يدعون انتماءهم إلى النخبة يأخذون مواقف ويبدون آراء من بعض الكتب والروايات وغيرها، ممن يثار حولها جدل، دون أن يطّلعوا عليها.

وعن ربط الصواب بالإخلاص، وهي الخاصية التي تفسر ما سبق ذكره حول تبادل المنافع بين الدين والعلم، نجد أن الصواب يعني السير في اتجاه الحقيقة، وعمل ما ينفع، والإخلاص يعني أن تتعدى الغاية من هذا العمل حدود تحصيل عوائد دنيوية إلى ابتغاء مرضاة الله. وقيام الإخلاص بفك الارتباط بين المنفعة الدنيوية الضيقة والصواب،

يساعد من يتلمسون طريق الصواب على أن يسيروا فيه دون كلل أو ملل، فلا تحبطهم عوائد قليلة، ولا توقف سيرهم عقبات بفعل صراع المصالح بين البشر، في تكالبهم المرير على متع زائلة. ومن ثم فإن العلم في بحثه عن الحقيقة، والإبداع في تلمسه للجمال، يجب ألا يفتقدا الروحانية والخيرية التي يوفرها الدين، إذ إن هذا الافتقاد من شأنه أن يوجه دفة العلم إلى جلب الشرور، وينزلق بالإبداع إلى تخريب الذوق الإنساني.

وقد ضرب القرآن الكريم مثلا مهما في هذا الشأن، ليس من خلال تصويبه لآراء وتوجهات المسلمين في مواقف محددة تعرضوا لها في بداية الدعوة فحسب، بل أيضا حين زاوج بين الإخلاص والصواب، مقدما الأول على الثاني، حتى يوفر له عمقا عقديا يحميه من الانزلاق. ففي بداية الدعوة في مكة، قدم القرآن الجانب العقدي والأخلاقي للإسلام، فلما آمن به أناس وصدقوا، جاءت سور القرآن التي نزلت بالمدينة لتعلمهم كيف يحققون مجتمعا فاضلا، أي يقوم على علاقات صائبة ومقاصد نبيلة. وهنا يرى كثيرون أنه ما من مرة تزاوج فيها الإخلاص والصواب إلا وكانت المنفعة والقوة والانتصار والتقدم، وعلى العكس، حين يغيب هذان العنصران، أو أحدهما، فإن الجهود تذهب سُدًى.

لكن تقدير ما إذا كان منتج فكري معين يتوخى الإخلاص من عدمه، لا يجب أن يترك للبشر، فهذا أمر بين الإنسان وربه. والقاعدة التي من الضروري اتباعها في هذا الشأن أن ما ينفع الناس روحيا وعقليا وماديا هو أمر محمود دون شك، ولا يخالف الدين في شيء، فكما سبق القول فإن الأديان شرعت لمصلحة الناس ولم يخلق الناس للدين. وإغفال هذه القاعدة، أو ادعاء البعض حقا في الوصاية على الدين، وامتلاكهم وحدهم القدرة على التمييز بين ما يخالف الشرع وما يوافقه، هو السبب وراء ما تتعرض له الأفكار من مصادرة وما يلاقيه أصحابها من صلف.

وحول نزوع النهج الإسلامي إلى الكوني، فنجد أن الإسلام لا يقدم نفسه على أنه يخص قوما بعينهم، مثل بعض الأديان السماوية والمذاهب الوضعية، بل هو، بوصفه الدين الخاتم، يطرح نفسه أمام البشر كافة، منطلقا من تعريف واسع له وهو أن الإسلام هو التسليم لله سبحانه وتعالى، وتحدده بعد ذلك أركان خمسة واضحة. وهذه النزعة جعلت الإسلام، طيلة تاريخه في تداخل مع «الآخر» إما اشتباكا أو حوارا، وجعلته محل اتهام من قبل بعض المغرضين بأنه «دين انتشر بحد السيف». وهي المسألة التي ينتقدها علماء

المسلمين من منطلق أن الفتوحات الإسلامية لم تكن تجبر قاطني البلاد المفتوحة على اعتناق الإسلام، وإنما كانت تهدف بالأساس إلى إزالة ما يحول بين الناس وهذا الدين، من سلطة غاشمة. وتستعيد الأذهان هنا الشهادة التي قالها عالم الاجتماع السياسي الفرنسي جوستاف لوبون في معرض تناوله لهذا الموضوع، والتي أتت على عكس الكثير مما يروجه المستشرقون. فلوبون يؤكد أن الدولة الإسلامية التي امتدت من الأندلس غربا حتى الصين شرقا، لم تبلغ هذا الاتساع الكبير بدموية وعنف يماثل ذلك الذي تم ارتكابه أثناء توسع الإمبراطوريات الأخرى عبر التاريخ ابتداء من الرومان وحتى الحقبة الاستعمارية الحديثة. علاوة على ذلك فإن من بقوا على دينهم في أرض البلاد المفتوحة، طالما تحدثوا عن العدل والتسامح الذي وجدوه في ظل حكم المسلمين مقارنة بمن سبقهم. وهذه النزعة الكونية جعلت تبليغ رسالة الإسلام واجبًا على كل مسلم. وإذا كان المسلمون الأوائل لم يجدوا وسيلة لتحقيق هذا الهدف سوى الزحف إلى البلاد المتاخمة للجزيرة العربية يمينا وشمالا وشرقا وغربا، فإن الوضع الآن قد اختلف، في ظل ثورة الاتصال الرهيبة واتساع وسائل الطباعة والنشر، التي حولت العالم بأسره إلى قرية صغيرة. وهنا، فإن إبلاغ رسالة الإسلام يجب أن يتم باستخدام الأدوات التي أتاحتها تقنية الاتصالات الحديثة، وأن يؤمن المسلمون بأن هذا ضرب من ضروب الجهاد في سبيل الله. وعدم فهم بعض المتطرفين من بين المسلمين لهذا الأمر ساق إلى «صدام» بين هؤلاء و«الآخر»، كان العالم سيتجنبه لو لم ينحط المسلمون في فهمهم لجوهر دينهم الحنيف.

وهذا التصور الكوني يفرض أمرين مهمين، الأول هو التعاطي المستمر مع المنتج الفكري لدى الآخرين، والثاني هو إنتاج أفكار دينية معاصرة تصلح لإقناع البشرية جمعاء. وكلا الأمرين يفرضان بشدة قدرا هائلا من التسامح مع ما ينقل وما ينتج من أفكار، سواء كانت «اجتهادا» دينيا، أو إبداعا أدبيا وإنسانيا أو اختراعا علميا. وهذا يعني في خاتمة المطاف الإيمان بحرية التفكير والتعبير، ناهيك عن حرية الاعتقاد والتصور.

ب ـ هل من ضوابط للإنتاج الفكري؟... الإبداع الأدبي نموذجًا

لأن أغلب المشكلات التي تثيرها المؤسسات الدينية حول حرية التعبير تتعلق بالإنتاج الفني عموما والأدبي خصوصا، سنتناول في هذا المقام، في صيغة ملاحظات عامة، إمكانية أن تكون هناك ضوابط للكتابة الأدبية، تحت لافتة عريضة مفادها أن الحرية مسألة

نسبية وليست مطلقة في أي مجتمع وأن حرية أي مبدع تنتهي حين تبدأ حريات الآخرين في الاعتقاد والفهم والسلوك.

وأولى هذه الملاحظات، ما يؤكده نقاد الأدب حول ميلاد فن الكتابة القصصية في المجتمع العربي، من أن الرعيل الأول من الأدباء كانوا يتخوفون من أن يضعوا أسماءهم على أغلفة الكتب التي تحوي أعمالهم القصصية، لأن هذا من شأنه أن يلحق بهم استهجانا في مجتمع لم يكن يعرف هذا النوع من الكتابة، وكان لا يحظى باحترام لديه، شأنه في ذلك شأن العديد من المهن في ذلك الوقت ومنها التمثيل والصحافة وغيرها، علاوة على ما يقال في هذا الشأن من أن الثقافة الإسلامية تنزع أكثر نحو الحقيقة والواقع، وتنفر من الخيال نفورها من الكذب، ولأن الأعمال القصصية تقوم في جانب منها على التخيل، خاصة في البداية حين كانت الكتابة الإبداعية ذات طابع رومانسي، فإنها قد تكون ضربا من الكذب، أو تعرية لأحوال أناس لا يقبلون أن يفعل بهم هذا. ومن هنا نجد أن محمد حسنين هيكل كتب روايته «زينب»، التي تعد في نظر البعض أول رواية عربية، بإمضاء «فلاح مصري». وبينما كانت الرواية والقصة قد رسخت أقدامها بقوة في المجتمع العربي، فإن لونا آخر من الكتابة كان لا يزال يتلمس خطاه الأولى، ألا وهو «كتابة السيرة الذاتية»، التي سلكت دربا شبيها بالأولى من زاوية انحدارها من التعمق في التجربة الاجتماعية للكاتب، وهو ما تقابله الواقعية الاشتراكية في الرواية، والتخلي تدريجيا عن الأحلام الكبرى، ما تناظره النزعة الرومانسية في الرواية أيضا، إلى التركيز على مسائل غارقة في الذاتية، كما هو الحال بالنسبة لرواية الحداثة، التي بلور ملامحها الفرنسي ألان روب جرييه.

ورغم أن الفن القصصي رسخ أقدامه في مجتمعاتنا، وانتزع أصحابه اعترافا قويا، فإن النظرة القديمة لا تزال مسيطرة على أذهان البعض، خاصة من ينتمون إلى المؤسسات الدينية التقليدية. وإذا كانت هذه النظرة لا تنادي أبدا بوأد هذا الفن، باعتبار أن القرآن الكريم نفسه اتخذ القصة وسيلة للتعلم، فإنها تفرز تشددها حيال تفسير نص أدبي معين. فهنا لا تتعامل تلك المؤسسات، في أغلب الأحوال، مع هذا النص على أنه يقبل، شأن كافة النصوص الفنية والبلاغية، تأويلات عدة، أو أنه يأتي في بعض الأحيان تعبيرا عن أفكار

وتصورات شخصيات القصة في مختلف انتماءاتهم السياسية والأيديولوجية، بل تتعامل معه على أنه رأي بحت للكاتب، وتحاكمه على هذا الأساس.

وتتعلق الملاحظة الثانية بفريق من الأدباء والكتاب زاد عدده في الوقت الراهن، يضم أولئك الذين يغازلون الغرب في نصوصهم، لأن هذا من شأنه أن يفتح الطريق أمام ترجمة أعمالهم للغات الأجنبية. وهنا تصبح التجارب الجنسية، الغارقة أحيانا في الابتذال والسوقية، وقضايا مثل اضطهاد المرأة وتدني حقوق الأقليات والحريات الدينية، هي المحاور الأساسية التي تدور حولها بعض الأعمال الروائية والقصصية، وبعض السيَر الذاتية، على حساب القضايا المصيرية بالنسبة للدول العربية مثل الحريات السياسية والإصلاح الديني ومحاربة العوز والتخلف الاقتصادي والتمسك بالجوانب الإيجابية في الخصوصية الحضارية. وبالطبع فإن المسائل المتعلقة بالمرأة والأقليات مهمة أيضا، لكن النصوص المراد الحديث عنها في هذا المقام تبالغ في رسم السلبيات، بما يجعلها تشذ تماما على الواقع وتبتعد كثيرا عن الحقيقة، لأن هذه المبالغة تروق للعقل الغربي، وتخدم مصالح قوى معينة، ومن ثم ترحب دُور النشر والهيئات والسفارات الأجنبية بترجمتها. ويقع هؤلاء، المتهمون بالانتهازية وعدم الأصالة، في فخ أوهام عديدة، منها أن هذا النوع من الكتابة ينزع نحو العالمية، ويتناسون أن البنّاء الأكبر نجيب محفوظ حصد نوبل من الحارة المصرية الضيقة.

وهناك ملاحظة ثالثة تمثل ردا من قبل من تروق لهم كتابة نصوص أدبية يرى كثيرون أنها عارية أو فجة، وتعد في نظر هؤلاء الكتاب حجة قوية على ما يذهبون إليه، ألا وهي «النزعة إلى الحرية». فهناك موجة تسرى في الوسط الأدبي العربي تسمى «التحرر من القيود» في لحظة إبداع النص، سواء تلك المرتبطة بالضوابط التي يفرضها الدين أو الأعراف التي يتمسك بها المجتمع أو الكوابح السياسية العديدة. وهذه الموجة، إن كانت في جانب منها تمثل تقليدا أعمى للآخر، فإن هناك أعذارا كثيرة قد تبيح سريانها واستمرارها. فالأجواء الخانقة للكتابة في العالم العربي جعلت الطلب على الحرية يزداد، ولأن هناك قوة ملموسة بيدها أدوات البطش مثل السلطة السياسية فإن هذا الطلب تتم

إزاحته من مجاله الرئيس وهو السياسة إلى مجال الأخلاق والقيم الذي يرتبط بقوة غيبية أو مُثُل لا يجلب تحديها أو الخروج عليها ضررا يماثل أو يكافئ ذلك الذي يترتب على النزعة إلى الحرية السياسية. هنا يحضرني تعليق لأحد القراء على قاصٍّ مصري شاب امتلأت روايته بالابتذال الجنسي والتطاول على الذات الإلهية، حيث تساءل: هل كان بمقدور هذا الروائي أن يوجه الكلمات التي تضمنها نصه بحق الله سبحانه وتعالى إلى وزير الداخلية مثلا؟. والإجابة بالطبع لا.

وهذا النوع من الكتابة يظلم الحرية حين ينزلق بها إلى تفلُّت، ويظلم من يناضلون من أجل تحقق هذه القيمة الإنسانية العظيمة في واقعنا المعاصر، حين يحصرها في مشكلات جنسية ذاتية، تصل إلى حد الشذوذ. وهذا النوع المتفلت من الكتابة لا يعدو كونه سهاما تقذف ليس في معركة الحرية بل ضدها، لأن هناك مبدأ أساسيا في الحرية، كما ذكرنا سابقا، وهو أن «حرية الشخص تنتهي حين تبدأ حرية الآخرين»، ومن ثم يصبح إيذاء الناس في معتقداتهم، بالتهكم عليها، أو في قيمهم الخلقية، بالإسهاب في الحديث عن الشذوذ الجنسي، هو من قَبيل الاعتداء على الحريات العامة. فالاعتراف بمشكلات اجتماعية، حتى تلك التي تحاط بعشرات الخطوط الحمراء، يمكن أن يتم بصورة لائقة لا تؤذي مشاعر ولا تجرح ذائقة. وهنا يتحدث النقاد عن الفرق بين الكتابة الجنسية المقصودة لذاتها، والتي لا تخرج عن دائرة الأدب الرخيص، والعلاقات الجنسية الموظفة في سياقات أكبر من أجل تحصيل رؤية أو معرفة أو عظة ما، أو لفت الانتباه مثلا من خلال النص الروائي إلى علاقة الفقر بانتشار العلاقات الجنسية المحرمة، كما فعل يوسف إدريس، أو على العكس من ذلك تماما، كما فعل إحسان عبد القدوس في فضحه للطبقة الأرستقراطية.

وهذه النقطة تقود إلى الملاحظة الرابعة في هذا المقام، وتتعلق بالمقارنة بين الأثر الذي تتركه اللغة المكتوبة في النفس، وذلك الذي تخلفه مجرد المشاهدة، وذلك على خلفية دفاع الأدباء الشباب في مصر، الذين اتُّهموا بكتابة العلاقات الجنسية بابتذال شديد، عن أنفسهم بالقول إن الأفلام تحوي ما هو أكثر. وباقتراب أكثر من الموضوع الذي نحن بصدده الآن، يمكن أن نطرح التساؤل التالي: ما النتيجة التي تترتب على قراءة نص

روائي يتحدث بابتذال عن علاقة جنسية مقارنة بمتابعة مشهد ساخن في أحد الأفلام؟ هنا قد يجد كثيرون أن القراءة أكثر وقعا في النفس، لأنها تطلق العنان للخيال، وتغازل قدرة العقل على التفكير في الأمر كثيرا، فإذا كان الكاتب يقصد أن يذهب بتصويره لحالة جنسية ما عند حد معين، فإن القارئ يتعدى هذا الحد كثيرا، ويفهم النص حسب خلفيته وحالته هو وليس بعقل مؤلفه أو إرادته. وهذه مسألة تناولتها كثيرا نظريات النقد الأدبي (المتجهة إلى القارئ) أو التي تتناول النص الأدبي بوصفه رسالة اتصالية يصدرها الأديب ويستقبلها القارئ. وهذا لا يتوافر في المشهد السينمائي، الذي يعطى لمن يتابعه كل شيء، ويقلص مساحة التخيل حول تفاصيل المشهد إلى أبعد حد. وهذه أيضا مسألة باتت معروفة في علم النفس، حين يتحدث عن الأثر السلبي الذي تتركه متابعة البرامج التلفزيونية على عقول الأطفال، حيث تجعلها تتقبل العالم في حالة جاهزة ولا تجهد نفسها في صنعه وفهمه والتعمق في تفاصيله والمشاركة في رسم ملامحه. وقد جسد المثل الصيني هذه الرؤية باقتدار حين قال: «أخبرني سأنسى. أرني فقد أتذكر. أشركني سأعي وأفهم». ومن ثم؛ فإن الحجة التي يسوقها البعض حين تُوجَّه اتهامات لنصوصهم بأنها تحوى ابتذالا جنسيا بأن السينما بها ما هو أكثر تحتاج إلى مراجعة.

والملاحظة الخامسة تتعلق بتدني «القدوة» في حياتنا العربية المعاصرة، فبعد أن كان قطاع عريض من المجتمع يعتبر المثقف البارز والروائي أو الشاعر الموهوب ورجل الدين المتبحر في العلم وعالم الطبيعيات المكلل باختراعاته المفيدة هم المثل الأعلى لأي شخص، تبدلت الصورة، حين ضعفت مكانة هؤلاء وتأثيرهم في مجتمعاتهم بما دعا كثيرين إلى الحديث عن موت المثقف أو نهايته، وألقت وسائل الإعلام في حياة شبابنا «قدوات» جديدة، قد تكون لاعب كرة قدم أو مطربًا أو ممثلاً. وهذه المسألة أثرت مثلا على فن كتابة السيَر الذاتية من زاويتين، الأولى أن بعض كتاب هذه السير، لأنهم يشعرون بضآلتهم الاجتماعية وضعفهم أمام السلطة، ركزوا على تجاربهم الذاتية البحتة. والثانية أن إحساس هؤلاء بأنهم لم يعودوا يمثلون الكثير بالنسبة للناس ربما أعطاهم حرية في أن يبوحوا بأسرار، تجد الشخصيات العامة والمرموقة فيها محرمات لا يجب الاقتراب

منها لأنها تشوه صورهم لدى من يعجبون بهم أو يقتفون أثرهم. وبطريقة غير مباشرة، ينعكس هذا الوضع بدرجات متفاوتة على الكتابة القصصية والروائية والشعرية.

فبمفهوم المخالفة فإن بعض الكتاب قد يجدون في (الكتابة العارية) ما يلفت الانتباه إليهم، وسط رواج هذا النوع من الثقافة والفن في مجتمعات حديثة ماديا، بما جعلها نهمة إلى استهلاك كل شيء، بما في ذلك النصوص التي تدغدغ الغريزة الجنسية، أو تفضح العلاقات المحرمة، أو تلك التي تسب الجميع، وتقلل من شأن قامات فكرية وسياسية لا يختلف عليها الناس، على غرار السيرة الذاتية للفيلسوف المصري الدكتور عبد الرحمن بدوي، التي جاءت حافلة بالشتائم، مدفوعة برغبة في الانتقام من الجميع وتصفية حسابات شخصية وأحقاد لم يدفنها الزمن.

وهناك ملاحظة سادسة تتعلق بفن كتابة السيرة الذاتية، والذي راج في السنوات الأخيرة، وهي أن كتاب هذه السير ربما نسوا أو تناسوا أن الناس لا يعرفونهم ويقدرونهم لأشخاصهم وإنما لإنجازهم في الحياة، ومن ثم فما يهم الجميع هو التعرف على البيئة الاجتماعية والنفسية المحيطة بالأعمال المنجزة ربما أكثر من التطلع إلى معرفة الأحوال الذاتية لصاحبها، لأنها لا ترتبط بعلاقات فضائحية قد يرى الجمهور أنها موجودة لدى فئات من أصحاب الوجوه الجديدة مثل الممثلين والمطربين والرياضيين، ومن ثم يتطلعون إليها بشغف، ويسعى الإعلام وراءها بدأب. إن الناس يقرؤون السير الذاتية للعظماء لا لتتعرف على علاقاتهم الجنسية ونزوات ذويهم، كما ذهب سهيل إدريس في سيرته الذاتية، بل للاستفادة من تجاربهم والتعلم من خبرتهم في مواجهة المشكلات المشابهة التي تعترض طريقهم. فالروائي الشاب مثلا، يريد من سيرة ذاتية لروائي بارز، أن يتعرف على العناصر التي ساهمت في تكوينه الإبداعي، والعقبات التي صادفته في بداية طريقه وكيف تغلب عليها، وطريقته ومذهبه في الكتابة، والكتب التي قرأها، وتقييمه لما أنتجته قريحته، والسياق السياسي - الاجتماعي الذي أحاط بتجربته الإبداعية ومدى تأثيره عليها، أكثر من رغبته في معرفة أي نوع من الطعام يأكل وأي لون من الملابس يفضل.

وإذا كان بعض كتاب السير الذاتية لدينا يتذرعون بأن الغربيين يكتبون سيرا ذاتية

مكشوفة، فإنَّ هؤلاء يتجاهلون وجود سير ذاتية لبعض الغربيين تنأى بنفسها تماما عن هذا الأمر، وذلك على غرار السيرة التي كتبها الطبيب الألماني ألبرت شيفتزر وضمنها كتاب أعطاه عنوان «كلنا إخوة» وهي عن تجربته في مكافحة المرض بأفريقيا في بداية القرن المنصرم، حيث امتلأت بالمعاني الإنسانية العظيمة، وركزت على تلك الفترة الثرية من حياة هذا الطبيب، الذي بات ما فعله علامة فارقة في تاريخ الأوروبيين ،خاصة أولئك الذين يتطهرون من جرائم الاستعمار ويرفضون الإصابة بالنزعة المركزية الأوروبية التي تسيطر على أذهان الكثيرين من مفكري الغرب في الوقت الحالي.

لكن الملاحظات السابقة لا تعني أننا يجب أن نقبل أدبا وعظيا، فهذه ليست وظيفة الفن بأي حال، كما يبدو من غير المستساغ أن يلبس من يسطِّر سيرته الذاتية ثوب خطيب المنبر أو الكاهن؛ لكن المطلوب منه هو تقديم ما يهم من تجربته بأفراحها وأتراحها، دون التعريض بأحد أو الاعتداء على الحريات العامة. وبالقدر نفسه لا يجب أن تجعلنا هذه الملاحظات ننساق وراء من يتربصون بالأدب، سواء كانوا أفرادا أم مؤسسات دينية، بحيث إذا ما أُثيرت قضية حول عبارة جنسية وردت في أحد النصوص أو جملة قابلة لمئات التأويلات حول العقيدة الدينية، انتهزوا الفرصة للانقضاض على الأدب برمته. كما أنها لا تعني تجاهل حالة اختناق حرية التعبير في العالم العربي، والتي ترشح على جوانب عديدة من الكتابة، ولا تقتصر على الكتابة السياسية كما يعتقد البعض، إذ إن هذا الاختناق ليس بفعل السلطات الحاكمة وحدها، بل تمارس المجتمعات بتقاليدها وأعرافها، ضبطا، قد يمتد في بعض الحالات ليعيق أي تطور، ويشد عربة الكتابة إلى الوراء، حال اعتبرنا أن الكتابة هي حالة من ممارسة الحرية.

الباب الثاني

حال ما بعد ثورة يناير

الفصل السابع

القوى الإسلامية عقب الثورة ... محنة في ثوب منحة

حين بدأت المؤشرات الأولى لصناديق انتخابات مجلس الشعب المصري تشي بفوز ظاهر لـ«الإخوان المسلمين»، استعادت ذاكرتي كل ما قرأته في السنوات التي خلت عن توقعات باحثين وخبراء وكتاب وساسة في العالم العربي من موريتانيا إلى العراق، من أن البديل المطروح لأنظمة الحكم الفاسدة المستبدة هو الجماعات والتجمعات والتنظيمات السياسية التي تتخذ من الإسلام أيديولوجية لها. وعدت إلى كتابي «أمة في أزمة» لأقرأ مقالاً مطولا ضمن مادته كان عنوانه «الإسلاميون العرب.. مشروع بديل أم كارثة جديدة»، وكذلك ما ورد في الطبعتين الأولى والثانية من هذا الكتاب الذى كان يحوى توقعًا بأن الإخوان هم البديل المطروح لنظام مبارك، وقلت وقتها: «نكافح ضد الحزب الوطني ليصلح من نفسه أو يرحل ونلح في الضغط على الإخوان ونصحهم حتى يرشدوا أفكارهم»، واستعدت كذلك مقالا نشرته في «المصري اليوم» عام ٢٠٠٧ وكان عنوانه «هل يعمل مبارك لصالح الإخوان؟». وتخيل ملامح ما يمكن أن نسميها جوازًا «دولة المرشد» لابد أن يمر عبر سياقات لا بد من الوقوف عليها.

أولاً: دولة المرشد ... سياقات وتصورات آنية وآتية

١ - رغم أن المسار الذي اندفعنا إليه كان محفوفا بالمخاطر ولا يزال، ولن يكف عن إفراز المشاكل في الفترة المقبلة، فإنه يجب احترام نتائج الانتخابات إيمانا بأن الشعب الذي يمتلك حق وحرية الاختيار، يمتلك أيضا القدرة على تنقيح اختياره وتصحيح مساره. لكن يجب أن نأخذ في الاعتبار أن الديمقراطية قيم وإجراءات، وصندوق الانتخابات مجرد إجراء فيها، وإجراؤها الأصلي هو ضمان تكافؤ الفرص بين المتنافسين، ومادتها الأساسية هي تمكين الشعب من القرار، واحترام الحريات الفردية وضمان التداول

السلمي للسلطة، وإعلاء مبدأ المواطنة. ويجب أن نفهم ونعي هذا ونبني عليه في المرات المقبلة.

٢ - إن ما يجري حاليا على الساحة السياسية المصرية هو تلاقي أفكار وأدوار بشكل طوعي ودون عنت. فالإسلاميون يفوزون وفق المشروع السياسي المدني، والمدنيون ينهزمون لتراجع قدرتهم على إنتاج خطاب يكون الدين جزءًا أصيلاً فيه، وعدم تمكينهم من بناء شبكة اجتماعية يمكن توظيفها في تعبئة الناس للتصويت في العملية الانتخابية. وهذا يجعل من الممكن أن نقول «ينهزم المدنيون وتنتصر المدنية» و«ينتصر الإسلاميون ويتوارى مشروعهم السياسي الأصلي أو يتجدد». لا بأس، فالحكمة ضالة المؤمن أنَّى وجدها فهو أولى الناس بها.

٣ - هناك فروق جوهرية بين ما يبديه الساسة من آراء وتصورات وتصريحات خلال الحملة الانتخابية، وبين الذين سيجدون أنفسهم ملتزمين به ومرغمين عليه حين يجلسون في سدة السلطة. وإذا كان حزب «الحرية والعدالة» يوظف الدين في جذب الناخبين، فإنه بعد اكتمال البرلمان ودخوله طرفاً أصيلاً في تحديد المواقع والمناصب والمسارات السياسية المقبلة سيضع عينيه على جمهور آخر وسيتصرف بمسؤولية قدر استطاعته بعيدا عن «الشعارات» و«الهتافات». فهناك الخارج أو المحيط الدولي، وهناك التيار المدني، وهناك الأقباط، وهناك العسكر، وهناك من يقيِّمون التجربة ويفككونها، وقبل كل هذا هناك المشكلات المتفاقمة التي خلَّفها الرئيس المخلوع، والتي سترسم مستقبلا لشرعية جديدة تقوم على «الإنجاز».

٤ - لا نحتاج إلى كثير عناء كي نكتشف أن الحركة الإسلامية المُسيَّسة لها وجهان، الأول نراه حين تكون في مرحلة «الصبر» حيث الملاحقة والمطاردة والتمييز والاضطهاد والإقصاء والإبعاد، والثاني نعاينه حين تصل إلى «التمكن» وهذا ما بانت بوادره منذ ظهور مؤشرات تفوق «الحرية والعدالة» و«النور» في الانتخابات، وقد يتعزز خلال الشهور المقبلة، لنجرب «المسكوت عنه» و«المنتظر» و«المتوقع» والذي سيكون له نصيب بارز في إعادة تقييم القاعدة الشعبية العريضة لأدوار وأوزان الإسلاميين، واختبار المساحات الفاصلة بين «القول» و«الفعل» وبين «التنظير» و«التطبيق».

٥ - ليس الإسلاميون كتلة واحدة، ومن التبسيط المخل والخطأ الفادح أن ننظر إليهم

على أنهم كيان متجانس على عقل وقلب وضمير رجل واحد. فهناك تباينات جلية بين «الإخوان» و«السلفيين» و«الوسط» إن أخفتها مؤقتا المصالح الطارئة والعابرة فإنها، لا محالة ستظهر وستؤثر على نظرة كل منهم إلى الآخر وتحديد حساباته حياله. في الوقت نفسه ليس الإخوان فريقًا واحدًا، فهناك جزء طافٍ على السطح نراه ونتعامل ونتحاور معه وينصت إليه الناس ويشاهدونه في مختلف وسائل الإعلام، يبدو أكثر تفهما لـ«الآخر» وأعلى قبولا للأفكار السياسية الحديثة. وهناك جزء غاطس يتسم بـ«المحافظة» ويبدو في بعض تصوراته أقرب إلى «السلفية التقليدية». وهناك قطاع من شباب الإخوان يبدو أكثر نزوعًا إلى التحديث والتثوير. وهذه التباينات إن كانت قد توارت في الظل طيلة العقود الماضية خوفًا على تماسك التنظيم، فلن يكون لها مبرر وقت أن يكون في الصدارة متحللا أو متخففا من كل عوامل الخوف والقهر وشاعرا إلى أقصى حد بالحماية والاستقواء.

٦ – هناك من يعتقدون أن صدام «الإخوان» بـ«العسكر» أمر حتمي. لكن من يمعن النظر في تأثير «ثقافة المحنة» على سلوكيات الإخوان في السابق والحاضر قد يصل إلى نتيجة مختلفة مفادها أن هذين الطرفين، وفي محاولة منهما لتخفيف آثار صراع الشرعيات، سيذهبان إلى «تسوية» ستؤثر تأثيرا عميقا على سير الأوضاع السياسية في البلاد خلال المستقبل المنظور.

٧ – حين نطلق اصطلاح «دولة المرشد» جوازا، فإننا لا نتجاوز حقيقة ساطعة كشمس الظهيرة تقول إن شخصية المرشد داخل الإخوان محورية نظرًا لصلاحياته وموقعه التاريخي والتربوي والديني، ومن ثم من المتوقع أن تظل بصمة المرشد على طريقة إدارة الإخوان للحكم إن بلغوه قوية.

٨ – لا يعني نقد الإخوان، فكرا ومسلكا، قدحا فيهم، أو رغبة من أحد في إعادتهم إلى ما كانوا عليه، أو نصرة فريق ينافسهم، لكن بات واجبا لفريق اقترب من حكم البلاد، أو يرى نفسه الأحق الآن بهذا. ولا يرام من ذلك النقد أو هذا التدافع سوى تجويد الأداء وترشيد الآراء وتعبيد الطريق أمام غد أفضل لبلادنا، بغض النظر عن خلفية أو أيديولوجية من يحكم أو يتحكم.

٩ – لا يملك الإخوان، حتى هذه اللحظة، نظرية سياسية متكاملة، ولم ينفتحوا بالقدر الكافي على التجديد النظري الذي أنتجته قريحة الكثير من الباحثين المهتمين بتطوير رؤية

سياسية عصرية للفقه والفهم والفكر الإسلامي. ولعل غياب المرجعية المتماسكة والنسق المتكامل هو الذي يجعل كثيرا من تصريحات مسؤولين بالجماعة تبدو متضاربة بين شخص وآخر، أو لدى الشخص الواحد في مكانين أو زمانين أو موقفين متتابعين.

١٠ - إن الإسلاميين وإن كانوا قد حازوا أكثر من ٧٠٪ من مقاعد البرلمان ، وهذا معناه أنهم استفادوا من تشرذم وتصارع القوى الأخرى التي تنافسهم، وليس من قَبيل أن أغلب الشعب معهم. وهذه مسألة يجب أن تؤخذ في الحسبان أثناء صناعة السياسات العامة.

١١ - دخلت «جماعة الإخوان» إلى الثورة المصرية متأخرة عدة أيام، إذ لم تشارك في انطلاقها كتنظيم وإن كان بعض أفرادها قد شاركوا من تلقاء أنفسهم بعيدا عن القرار الرسمي للجماعة؛ لكنها لم تلبث أن تقدمت لتصبح جزءا أساسيا من «ميدان التحرير» ونظائره على مستوى الجمهورية، ثم لتصبح اللاعب السياسي الرئيس وفق النتائج التي أفرزتها الانتخابات البرلمانية.

والوضع الجديد الذي حازته الجماعة سيغير الكثير من استراتيجياتها خلال الأطراف الأخرى المتواجدة أو المؤثرة في الحياة السياسية المصرية لاسيما «العسكر» الذين كان أمام الإخوان ثلاثة اختيارات للتعامل معهم، هي: الصدام أو التحايل أو التعاون. والأول مستبعد لأن الإخوان تسكنهم «ثقافة المحنة» جراء صداماتهم المتعاقبة مع السلطة منذ يوليو ١٩٥٢، والجيش بالنسبة للإخوان هو «مؤسسة بالغة التنظيم ومسلحة» تمتلك القوة والعلاقات الدولية ومعها رصيد من التعاطف الشعبي، وأوضاعه غامضة بالنسبة لهم لأنهم محرومون، حتى الآن، من الانخراط في صفوفه والتعرف على أوضاعه وخططه. ولكل هذا فإن الصدام معه يشكل خطرا داهما على الجماعة وقد يعيدها إلى «نقطة الصفر». والخيار الثاني تم بالفعل طيلة الشهور الماضية، فالإخوان تحايلوا على المجلس العسكري وجاروه شهورًا قبل أن يغضبوا منه ويعارضوه . أما الخيار الثالث فهو القائم حاليا وهو التعاون الذي يصل في رؤية البعض إلى حد التحالف أو إبرام التفاهمات والصفقات التي تتيح لهما فقط التحكم في إدارة المرحلة الانتقالية.

في ضوء هذه الملاحظات يأتي السؤال: ما الصيغة المُتخيَّلة لـ«دولة المرشد»؟ ما شكلها؟ وما مضمونها؟

للوهلة الأولى يمكن القول: هناك مكتسبات حازها المصريون عبر كفاحهم الطويل

لبناء دولة حديثة ولن يكون بوسع أحد أيا كان أن يهدمها أو يهيل التراب على منجزها. وهناك خصوصية ثقافية لمصر يجسدها موروثها الشعبي وطبقاتها الحضارية المتتابعة وخبرتها الإنسانية وجيناتها الاجتماعية ودورها التاريخي، ولا يمكن لأحد أن ينكرها أو يتجاهلها وإن حاربها سيخسر حتمًا لأنها انتصرت على أفكار كل الغزاة والمتنطعين والشاربين من مناهل غير تلك التي صنعت في مهل وروية على ضفتَي النيل العظيم. وأعتقد أن الإخوان يتفهمون هذا الأمر إلى حد كبير، ولذا سيغلب الراسي منهم الجامح، ولن يدخلوا في صدام مباشر مع هذه البِنَى الفكرية والطقوس الاجتماعية، وقد يجدون أنفسهم في مواجهة مع «السلفيين» الذين يطرحون، في الغالب الأعم، مشروعا يتعامل مع مصر وكأنها ولدت يوم ٢٨ نوفمبر الذي شهد انطلاق انتخابات جعلت لهم تمثيلا سياسيا ملموسا.

ما دون ذلك سيسعى الإخوان، على الأرجح، إلى الانطلاق من الهيمنة على نظام الحكم إلى الهيمنة على الدولة نفسها، وصبغها بمصالح وتوجهات وارتباطات الجماعة. من هذا المنطلق سيبذل الإخوان جهدا فائقا لتعزيز تواجدهم في جميع المؤسسات البيروقراطية والاقتصادية والأمنية والاجتماعية والثقافية والدينية، وكذلك في أي فراغ يظهر بالمجال العام. وسنوات القهر لا تزال آثارها ساكنة تحت جلود الإخوان أو في أنفسهم وهي قد أورثتهم شكا في الجميع، ومن ثَم سيزيحون كل من لا يستريحون له من طريقهم تباعا، وقد يضطرونه أحيانا إلى إظهار التعاون مع الآخرين تحالفا أو ائتلافا، لكن هذا سيظل تحت السيطرة بقدر المستطاع، ووفق القاعدة التي قد ترى أن تمكين الجماعة مقدم على ما عداه، أيا كانت ضرورته أو حيويته في نظر الآخرين.

وإذا كان الإخوان قد رفعوا أثناء الانتخابات شعار «نحمل الخير لمصر» مستولدينه من شعارهم السابق: «نحمل الخير لكل الناس» ليحاولوا أن ينتقلوا، ولو ظاهريا، من «الأممية» إلى «القطرية»،فإن ترجمة هذا الشعار في الواقع هي الأهم. والمحك الرئيس لهذا هو «الاقتصاد» أو بالأحرى «التنمية»، فالشعب المصري إن كان قد صوَّت لصالح من يعتقد أن بوسعهم أن يحفظوا المال العام بعد طول نهب، وينهضوا بالوضع القائم بعد طول تَردٍّ، لم يَنْحَز بالكلية إلى «أيديولوجية» بقدر ما عول على «التيار الإسلامي» في إنجاز ما عجزت أنظمة الحكم السابقة عن تحقيقه، لاسيما في مجال التعليم والبحث

العلمي والصحة والأجور والمرتبات والمعاشات والتوظيف والإسكان ومكافحة الأمية والفقر وتحقيق الاكتفاء الذاتي من الغذاء والكساء والدواء. وعلى هذا سيحاسب الشعب «الحرية والعدالة» أو «النور» خلال الفترة المقبلة. فالمشكلات التى خلفها نظام مبارك غاية في التعقيد والتعدد والتوالد، ولا يكفي الاكتفاء بخطاب ديني أو وعظ يدغدغ المشاعر وسيلة للتعامل معها، ولن يرضى الناس بهذا أبدا.

وحتى هذه اللحظة لا نجد برنامجا متكاملا من أي من التيارات المتنافسة على الساحة السياسية للتعامل مع هذه المشكلات العويصة. والدليل على أن الإخوان يفتقدون هذا الشرط أنهم وبعد أكثر من ثمانين عاما انتظروا فيها حكم مصر، يذهبون إلى الاستعانة بخبراء أجانب في بناء «مشروع نهضة»، ولا يبدو المشروعان الأوّليان والصغيران اللذان أنجزهما الإخوان عقب الثورة مطمئنين إلى أنهم سيسلكون طريقا فارقا يكافئ أحلام الناس وأمانيهم، فالجريدة التي أصدرتها الجماعة وكذلك القناة الفضائية التي أطلقتها تفتقدان القدرة على المنافسة وتعوزهما مهنية، كان يمكن توافرهما لو فتح القائمون عليهما الباب لكوادر مدربة وكفؤة من خارج الإخوان للعمل فيهما. وهذا المثل، رغم ضآلته ومحدوديته، فإنه قد يبدو في نظر كثيرين كاشفا أن الجماعة لا تحبذ الاستعانة فى التنفيذ بغير كوادرها، رغم أنها في الانتخابات تحالفت مع مختلفين معها في المسار والرؤى، ورغم أن قادتها يؤكدون ليل نهار أنهم يبحثون عن «توافق».

وقد لا يطمئن أيضا سلوك الإخوان حيال الخارجين على الجماعة، حيث الإقصاء والإبعاد أو التهميش والقتل المعنوي المنظم وعدم الاعتراف والتشويه، في أنها قادرة على استيعاب جدي وغير تحايلي أو مؤقت لرؤى وأفكار وتصورات ومسارات مغايرة لتلك التي تتبناها. وهذا يخلق شكوكا عميقة حول مدى التزام «الحرية والعدالة» بالمكتسبات التي حققتها الجماعة الوطنية في مجال الحريات الثلاث (التفكير والتعبير والتدبير). وإذا كان الإخوان قد قطعوا شوطا، لا بأس به، على طريق الانفتاح على الحريات العامة والفردية، قياسا إلى ما عليه الجماعات السلفية، فإن ما هو مطلوب منهم وهم في السلطة أكبر وأعمق بكثير.

إن الإخوان مخيرون بين تقديم تجربة جذابة يشهد لها العالم أجمع كالنموذجين الماليزي والتركي، وبين الوقوع في فخ التجارب الفاشلة للإسلاميين مثل ما جرى في السودان

وباكستان وغيرهما. وقبل كل هذا عليهم أن يمعنوا النظر في الآية الكريمة التى يقول فيها رب العزة سبحانه وتعالى: «لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَى مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ»(الحديد:٢٣). وعليهم أيضا أن يعتقدوا، ولو على سبيل الافتراض، أن ما هم فيه قد يكون محنة في ثوب منحة.

ثانيا: انتخابات الشورى المصري ... الحجم الحقيقي لـ«الإسلاميين»

على النقيض من انتخابات مجلس الشعب وكذلك الاستفتاء على التعديلات الدستورية الذي تكدست فيه طوابير الناخبين أمام اللجان كان الإقبال على انتخابات الشورى ضعيفا، إذ لم يتعدَّ ١٥,٦ ٪ ممن لهم حق التصويت، وكان صادما وكاشفا ودالا في وقت واحد. والقراءة الدقيقة لهذه «الظاهرة» تتطلب أن نمعن النظر في السياق العام الذي أحاط بها، والذي ساهم، بشكل أو بآخر، في إنتاجها على النحو الذي مَثُل أمام أسماعنا وأبصارنا وأفهامنا جميعا. وهذا يتطلب أن نستعرض عناصر محددة على النحو التالي:

١ ـ منذ إنشاء مجلس الشورى والإقبال على انتخاباته ضعيف دوما، وكان (نظام مبارك) يبالغ في النسبة التي يعلن حضورها ومشاركتها في هذه الانتخابات، فضلا عن تسويد ملايين البطاقات لصالح «الحزب الوطني الديمقراطي» المنحل. وكانت هذه المبالغة ترمي إلى إضفاء شرعية على هذا الكيان المؤسسي، بأي صيغة وأي شكل.

وتُعزى قلة الانشغال بانتخابات الشورى والإقبال عليها إلى عدة عوامل، منها:

أ – ضعف صلاحيات مجلس الشورى في مجالَي الرقابة والتشريع، واستقرار صورة لدى الرأي العام عنه أنه مجرد (نادٍ سياسي) يلتحق به بعض من تريد السلطة إرضاءهم في مجال توزيعها للمنافع والمكاسب، وذلك استنادا إلى أن رئيس الجمهورية كان يعين ثلث أعضائه.

ب – اتساع دوائره الانتخابية مما يؤثر على قدرة المتنافسين السياسيين على تعبئة وحشد الجمهور كي يذهب إلى لجان الاقتراع بكثافة.

ج ـ في كثير من الأحيان والحالات يكون مرشح مجلس الشورى أقل شهرة وخبرة من مرشح مجلس الشعب، وينظر إليه باعتباره(كادر سياسي من الدرجة الثانية) كما ينظر

إليه الجمهور العام باعتباره أقل قدرة على إنجاز بعض المطالب والمصالح والمنافع الشخصية المباشرة، في ظل انتعاش ظاهرة «نائب التشهيلات» التي كانت سائدة أيام النظام البائد، ولا تزال مستمرة، للأسف، عقب الثورة، وهي تجعل نائب البرلمان يؤدي في النهاية ما يجب أن يؤديه عضو المجلس المحلي.

د - سوء سمعة «مجلس الشورى» لدى النخبة السياسية وقطاع لا يُستهان به من الرأي العام باعتباره المؤسسة التي كانت تتبعها «لجنة شئون الأحزاب» التي منعت على مدار عقود قيام أحزاب سياسية حقيقية يمكنها أن تشكل بديلا للسلطة القائمة بينما سمحت بقيام أحزاب «كرتونية» شكلت قلادة زينة في عنق نظام فاسد مستبد، وأعطته فرصة ليوهم الرأي العام الدولي بأن في مصر نظامًا تعدُّديًا. كما يشرف مجلس الشورى على «المجلس الأعلى للصحافة» الذي يدير الصحافة المصرية، ويعين رؤساء مجالس إدارات ورؤساء تحرير الصحف «القومية» التي نافقت السلطة بإفراط على حساب الارتقاء بمهنة الصحافة وتقوية الوضع المالي للمؤسسات.

٢- جاءت انتخابات الشورى هذه المرة في ظل رفض شعبي جارف لاستمرار هذا المجلس على قيد الحياة السياسية. وكان هذا مطلبًا واضحًا للثورة، تم وضعه ضمن مطالب أخرى على لوحة عملاقة عُلّقت على إحدى البنايات التي يحتضنها ميدان التحرير. وظل الشعب ثابتا على موقفه حتى أُجريت الانتخابات. وكان وراء المطالبة بإلغاء الشورى أمران أساسيان، الأول هو انخفاض إن لم يكن انعدام صلاحياته، والثاني هو الكلفة المالية التي يستنزفها من الميزانية العامة، والتي فضل الناس أن تذهب لتغطية احتياج آخر حقيقي في مجال التعليم والبحث العلمي أو الصحة أو إنشاء صندوق لتشغيل العاطلين من الشباب عبر تنشيط الصناعات الصغيرة والمتوسطة ومتناهية الصغر. وقد ظل مطلب إلغاء هذا المجلس قائما رغم أن الإعلان الدستوري الذي صنعه المجلس الأعلى للقوات المسلحة بعد استفتاء على تعديل تسع مواد من دستور ١٩٧١ أبقى هذا المجلس، وجعل أعضاءه المنتخبين وعددهم ١٨٠ عضوا يشاركون نظراءهم بمجلس الشعب في اختيار اللجنة التأسيسية التي ستضع دستور البلاد. وفي المقابل استمر تمسك «المجلس العسكري» بمجلس الشورى، ولم يأخذ بعين الاعتبار كل النداءات التي وُجِّهت إليه

بإنهاء تواجد هذا الكيان المكلف الهش، والتي تجددت مع الأزمات المتلاحقة التي وقعت على مدار سنة كاملة.

ج ـ اختلف الظرف الاجتماعي والسياسي الذي جرت فيه انتخابات «مجلس الشورى» عن ذلك الذي سبق انتخابات «مجلس الشعب»، فالأخيرة جاءت في ركاب أحداث شارع محمد محمود الملتهبة، وتمكن إعلام السلطة وقتها من ترويج أفكار حول زعزعة الاستقرار واستهداف مؤسسات الدولة وخلق حالة من الفوضى وتردي الوضع الاقتصادي بتوقف «عجلة الإنتاج». وبان للأغلبية الكاسحة أن الانتخابات هي الوسيلة السانحة والسلمية والطبيعية لإنهاء هذا الخطر وحل تنازع الشرعيات الموجود بين «الميدان» و«العسكري» وخلق الاستقرار وفتح الباب أمام دوران عجلة الإنتاج.

ونظرا لعدم مشاركة الإخوان والسلفيين في هذه المواجهة، بدا هذان الطرفان في نظر قطاع عريض من الناس مصدرا للاستقرار وموضعا للثقة ومحلا لبناء مسار للتعاون مع المجلس العسكري في إدارة المرحلة الانتقالية، وذلك على النقيض مما ظهر عليه التيار الثوري الذي طالب بحلول جذرية وحدية كانت فوق استيعاب الشارع في هذه اللحظة لاسيما بعد التشويه المنظم الذي تعرض له الثوار في ظل خطة «شيطنة الثورة» وتبريدها وتفريغها الممنهج من مضمونها. وقد دفع أنصار كتلة «الثورة مستمرة» ثمن هذا بوضوح، كما دلت النتائج النهائية لانتخابات مجلس الشعب.

في موقف معاكس تماما جاءت انتخابات الشورى في ظرف اجتماعي وسياسي أكثر هدوءا، إذ لم تلتهب الساحة بفعل «مقتلة بورسعيد البشعة» إلا بعد أن دارت عجلة الانتخابات بالفعل، وبان فيها ضعف إقبال الناخبين على صناديق الاقتراع، وأصبح هذا الموقف السلبي مثارا للتندر والسخرية من قبل الناس، لاسيما على شبكات التواصل الاجتماعي الإلكترونية (الفيس بوك–تويتر – يوتيوب) وفي الرسوم الكاريكاتورية على صفحات الصحف وتعليقات المحللين، وكذلك في نكات وتعليقات الجمهوري العادي في برامج الفضائيات.

لقد تصور كثيرون أن هذه الانتخابات ستكون أفضل بكثير مما كانت عليه أيام نظام المخلوع، وأنها ستتأثر، من دون شك، بالزخم الكبير الذي واكب انتخابات مجلس الشعب،

لاسيما في ظل وجود عاملين أساسيين، الأول هو إبداء التيار الإسلامي الذي فاز بالأغلبية البرلمانية بانتخابات الشورى. والثاني هو مشاركة الشورى في اختيار لجنة تأسيس الدستور، ولذا سيعطي الناس وزنا لهذا المجلس، على الأقل هذه المرة، قياسا إلى أهمية الدستور كإطار لبناء النظام السياسي الجديد، وتقنين أو شَرْعَنة مطالب الثورة ومبادئها ومساعدة البلاد على إكمال «الفترة الانتقالية» مع تقصيرها بقدر الإمكان.

لكن الواقع خذل التوقعات، ورأينا الصورة كما جرت، لجان خالية من الناخبين يجلس بداخلها موظفون يتثاءبون أو يثرثرون أو يروضون الوقت الذي يمر عليهم ثقيلا بأي شيء، أو ينشغلون في سلوكيات وتصرفات لا علاقة لها بالعملية الانتخابية من قريب أو بعيد.

ولا يجب أن نتوقف عند مجرد الفرجة على هذا المشهد، ثم نتركه يمر علينا مرور الكرام، ففيه من الدلالات والعبر ما يستحق النظر، ومنها على سبيل المثال لا الحصر ما يلي:

١ - تبين انتخابات الشورى أن الشعب المصري هو صاحب «القدرة»، وأن رأيه يجب أن يؤخذ في الاعتبار، وأن مرحلة السلطة التي تفعل ما لا يريده الشعب بدعوى أنه جاهل أو غافل أو عاجز قد ولت إلى غير رجعة. فالشعب أبدَى، غير مرة، رفضه لمجلس الشورى، وأوصل رسائله تلك عبر وسائل عدة أعلاها ما كتب في «ميدان التحرير»، وحين تجاهلته السلطة ومضت في طريقها الذي خطته، وفعلت ما كان يفعله نظام المخلوع دون أدنى تغييرها، أظهر الشعب رفضه وامتعاضه من هذا بمقاطعة الانتخابات أو إهمالها على النحو الذي طالعناه.

٢ - تؤكد انتخابات الشورى أنه ليس هناك أي قوة سياسية تمتلك هذا الشعب، أو تدعي أنها قادرة على تعبئته وحشده وتوجيهه إلى الناحية التي تريدها، وتدفعه إلى الخيار الذي يحلو لها، والمسار الذي يحقق مصالحها. فعقب انتخابات مجلس الشعب بدأ أنصار حزبَي «الحرية والعدالة» و«النور» يتحدثون بإفراط ظاهر عن أنهما يمتلكان مفاتيح الشعب المصري وبمكنتهما أن يوجهاه حيث يريدان. وقد بنى المجلس العسكري والولايات المتحدة الأمريكية أيضا سياستهما على هذا الأساس، فسعى الأول إلى احتواء «الإخوان» والتفاهم معهم، وسعت الثانية إلى تقبُّل فكرة التعاون مع «تيار

إسلامي معتدل» وأبدت عدم معارضتها لـ«قيام نظام حكم إسلامي»، لأن مصالحها في النهاية تجعلها تبحث دوما عن التقارب مع الطرف الذي بوسعه أن يمسك بزمام الشارع، ويحافظ على مصر «مستقرة».

فرغم أن الإخوان والسلفيين، كانا بحاجة ماسة إلى كسب انتخابات الشورى، وهو ما تحقق بالفعل وبنسبة أكبر من تلك التي حازوها في انتخابات مجلس الشعب، فإن جمهورهما الحقيقي، أو المنضوين تحت لوائهما بشكل مباشر، بان قوامهم وإمكاناتهم وحجمهم في انتخابات الشورى، لاسيما في المرحلة الثانية التي كانت أغلب الإعادات في الدوائر بين هذين الطرفين، ولم تتعدَّ نسبة الحضور ٦,٥٪ . ومع الأخذ في الاعتبار التنافس القوي بينهما، والذي بلغ مداه في انتخابات مجلس الشعب، فإن كلا منهما عبأ وحشد أنصاره بكامل طاقته، ولذا فإن النسبة المشار إليها سلفا تبين حجم تواجدهما الحقيقي في الشارع، وتؤكد أن أغلب من صوتوا لهم في انتخابات الشعب ليسوا بالضرورة أعضاء في تنظيماتهم، أو مؤتمرين بأمرهم وتحت تصرفهم طيلة الوقت.

٣ – بنى المجلس العسكري تصوره عن الرئيس المقبل من خلال نتائج انتخابات مجلس الشعب، فبات متيقنا من أنه لن يسوق الرئيس الذي يريده أو يضمن ولاءه أو يأتمنه على «القادة العسكريين»، بعيدا عن القوى السياسية ذات الإسناد الإسلامي، التي بوسعها أن تعبئ الشارع خلف خيار العسكر، أو تحشده بعيدا عن خيارهم إن أرادت. فالآن بان أن كل الخيارات مفتوحة مع انتخابات كاملة الحرية والنزاهة، وأن الشعب هو من سيقرر «الرئيس المنتظر»، وإن استجاب لنداء «الإسلاميين» ومصالحهم في هذا الصدد فإن تلك الاستجابة هي بنت تفكيره ووعيه، وليست بالضرورة استلابا كاملا أو انجذابا أعمى بلا فهم نحو من يرشحه الإخوان والعسكر.

وما سبق قد لا يعني أن المجلس العسكري سيغير تكتيكه الخاص بانتخابات الرئاسة، لكنه سيعزز من أوراقه التفاوضية حول «منصب الرئيس» مع الإخوان، الذين اهتزت أمام العسكر الصورة النمطية التي صدروها عقب انتخابات الشعب بأن أغلبية الشارع في قبضة يمينهم، وهذا قد يترجم في توسيع «هامش المناورة» السياسية أمام أعين العسكر وهم يداورون الإخوان ويحاورونهم.

٤ – قد تؤدي نسبة الحضور المتدنية في انتخابات الشورى إلى اهتمام واضعي «الدستور

الجديد» بهذا الكيان فيوسعون صلاحياته، حتى يصبح استمرار وجوده مقنعا للرأي العام، وقد يعطي هذا من يتبنى دعوة إلغاء هذا المجلس حجة قوية في مواجهة أصحاب الاتجاه المضاد.

ثالثاً: برلمان ما بعد الثورة ... تمثيل الشعب أم التمثيل عليه؟

فارق هائل بين تصرف نائب البرلمان على أنه «ممثل» عن الشعب الذي انتخبه وبين لعبه دور «الممثل» على هذا الشعب في عملية خداع ومخاتلة منظمة، تحكمها الدعاية أكثر مما يُسيِّرها العلم واللوائح والقوانين والمسؤولية السياسية والاجتماعية والأخلاقية.

ورغم أن الأغلبية الكاسحة من المصريين تنظر إلى مجلس الشعب الذي اكتملت ملامحه عقب أكثر الانتخابات حرية ونزاهة في تاريخ مصر المعاصر بوصفه «برلمان الثورة»، فإن تشكيله وأداءه ومُنتَجه يبدو، حتى الآن، مخيبا لكثير من الآمال، بل إن هذا البرلمان الذي طال انتظاره ينزف باستمرار نقاطا من رصيده، ويفتح بابا وسيعا لانتقاد مبرر سواء لمجريات أموره أو لقراراته، التي لا تستجيب للتحديات التي تواجه المجتمع، ولا تدفع بقوة في اتجاه تحقيق مطالب الثورة المصرية وشعاراتها حول «العيش» و«الحرية» «والعدالة الاجتماعية» و«الكرامة الإنسانية».

وبالطبع، فمن الصعب الحكم على أداء البرلمان بعد مرور أسابيع قليلة من انعقاد أول دورة له في هذا الفصل التشريعي المختلف، لكن المؤشرات التي تتراكم تباعا بتوالي انعقاد الجلسات لا تفي بالتوقعات الكبيرة، والتطلعات العالية، والآمال العريضة، التي علقها المصريون عليه.

قد لا يكون «التشكيل» انعكاسا أمينا لتركيبة القوى الثورية، لكنه في كل الأحوال هو حصيلة ما أراده الشعب عبر صناديق الانتخاب، ووفق الإجراءات التي حكمت العملية الانتخابية برمتها، وكانت في مجملها في صالح «التيار الإسلامي» من حيث توزيع الدوائر، وإجراء الانتخابات على ثلاث مراحل وأيام متعددة. لكن مهما كانت النتائج فالتسليم بها أمر لا يحتاج إلى جدل أو عناد، والشعب الذي امتلك حرية الاختيار امتلك في الوقت ذاته حق وحرية تنقيح الاختيار وتصحيح المسار.

ويبقى الأهم من هذا هو «التمثيل» بمعنى مدى ترجمة عضوية البرلمان للحالة الثورية التي تعيشها مصر، وليس فقط انعكاس التركيبة السياسية عليه بأوزانها النسبية المتواجدة في المجتمع. فهذا البرلمان يمكن أن يكون رافعة للثورة، أو تجسيدا مؤسسيا لها، ومراكمة على شرعيتها الأصلية بشرعية دستورية لازمة في مرحلة «بناء النظام الجديد» الذي ينتظر أن يحل محل نظام مبارك.

والأهم أيضا من التمثيل هو «الأداء» والذي يقوم على أكتاف عناصر عدة، في مطلعها كفاءة الأعضاء وجاهزيتهم للقيام بالمهمة المسندة إليهم على أفضل وجه ممكن، وتصرفهم بوصفهم نوابا عن الأمة بأسرها وليسوا مجرد وسطاء بين أهالي الدائرة التي انتخبتهم والسلطة التنفيذية، وحجم استخدامهم لأدوات الرقابة المتاحة على أداء الحكومة (سؤال – طلب إحاطة – استجواب – سحب الثقة) ومستوى ونوعية القوانين والتشريعات التي يُصْدرونها ومدى تعبيرها عن مطالب الثورة ومبادئها، بوصفها الوسيلة المُثْلى التي أنتجها الشعب المصري من أجل تغيير الأوضاع السائدة المشبعة بالفساد والاستبداد، بعد أن ذهبت نداءات ودعوات الإصلاح المتدرج سدى أمام نظام كان معدوم السمع والبصر والبصيرة.

وهذا الأداء محكوم بثلاثة عناصر تبدو متناقضة أو في حالة جدل وشد وجذب. الأول يتمثل في «الميدان»، والثاني يتجسد في «العسكر» والثالث يرتبط بقدرة البرلمان على إدارة العلاقات الداخلية بين النواب على اختلاف مشاربهم السياسية ومصالح الأحزاب التي ينتمون إليها.

فالميدان يحوي فريقا لا يزال مُصرا على أن تلك البقعة السحرية التي تمثل «قلب القاهرة» هو صاحب الشرعية وأن البرلمان كان طريقا لتعزيز فرص «الثورة المضادة»، أو بمعنى أصح وأدق «القوى المضادة للثورة» وهذا الفريق رفض الانتخابات وانحاز منذ المنشأ إلى «الدستور أولا». وهناك فريق آخر أكثر واقعية واعتدالا يرى أن «الميدان» و«البرلمان» متعانقان وليسا متعارضين، وأن الأول «مُخيِّر» والثاني «مسير»، لأن الثورة لا يجب أن تبقى سائلة في الشارع طيلة الوقت ولا بد من تنظيمها، بشرط أن يأخذ البرلمان

بيد الثوار ويصير بمنزلة طليعة جديدة لهم. وهناك فريق ثالث يرى ضرورة الاستفادة من البرلمان بقدر الإمكان، حتى لو لم تكن القوى الثورية ممثلة فيه تمثيلا صادقا وأمينا، لأن من فيه هم اختيار الشعب، وهو صاحب الثورة وحاميها الحقيقي، وله سلطة التقييم والمراجعة والتصحيح.

لكن هذه التباينات لا تقلل من التحدي الكبير الذي يمثله الميدان للبرلمان، ليس من زاوية أن هذا بديل عن ذاك لكن من قَبيل استمرار تنازع الشرعية بين الجانبين، وكذلك السلطة الأخلاقية والرمزية التي يمثلها البرلمان وقيامه بدور الرقيب، غير الرسمي، على أداء النواب، والذي بمكنته أن يقوم بتعبئة الرأي العام ضدهم أو يغذي الصورة الذهنية السلبية التي يمكن أن تستقر في «العقل الجمعي» عن البرلمان تشكيلا وتمثيلا وأداء وإنتاجا.

أما التحدي الثاني فيتمثل في المجلس الأعلى للقوات المسلحة، الذي أعطاه «الإعلان الدستوري» الصادر في مارس ٢٠١١ حق حيازة السلطتين التشريعية والتنفيذية في مصر، وهو إن كان قد سلم الأولى فإنه لا يزال يحتفظ بسلطة تقييد البرلمان من خلال استمرار حقه في التشريع، وحقه في الاعتراض على أي قرارات أو تشريعات يصدرها البرلمان. وبعيدا عما توجبه النصوص القانونية فإن توازنات القوى على الأرض تجعل للمجلس العسكري اليد الطُّولَى، فهو الذي يمسك بزمام السلطة الإدارية في البلاد، وليس من حق البرلمان أن يسأله أو يحاسبه.

وهناك زاوية ثانية لهذا التحدي تتمثل في ضغط الشعب لاسيما القوى الثورية على البرلمان ليكون حائط صد أمام العسكر إن تجاوزوا أو أخفقوا في إدارة شيء أو أمر ما خلال «المرحلة الانتقالية»، بل هناك من يرى أن الجنرالات يفرغون الثورة من مضمونها ويسرقونها تباعا ويحولونها إلى «انقلاب ناعم»، ولذا فإن البرلمان بوصفه الممثل الشرعي للمصريين كافة عليه أن يمنع تغول العسكريين في الحياة المدنية بمختلف جوانبها السياسية والاقتصادية والاجتماعية.

والتحدي الثالث لا يقل أهمية عما سبق، فصورة البرلمان لدى الرأي العام والتي

تجلب الالتفاف حوله أو الانفضاض عنه، مسألة ضرورية لاسيما في مرحلة «الجَيَشان الثوري» التي تعيشها مصر. وجزء مهم من هذه الصورة يُبنى من مشاهدة الجمهور لأداء النواب خلال الجلسات المتتالية، فالمواطن لا يمكن أن يقتنع بجدوى برلمان غير قادر على إدارة شؤونه الداخلية، فالنواب إن لم يكونوا قادرين على حل مشكلاتهم البينية فلن يتمكنوا من حل مشكلات الناس، وما أكثرها. لكن الأهم هو معرفة وإدراك وفهم الرأي العام لمدى تعبير البرلمان عن المشكلات الحياتية المطروحة، واستجابته لثورة التطلعات التي يعيشها المصريون ودفاعه عن الثورة وامتثاله لمبادئها لاسيما في مجالَي العدالة الاجتماعية والكرامة الإنسانية. علاوة على هذا، فإن البرلمان المصري الحالي ينظر إليه دوما في موضع مقارنة بالبرلمانات التي سبقت الثورة والتي جاءت جميعا بانتخابات مزورة ولم تكن تجسد مصلحة الأمة ولا صورتها. وهذه المقارنة ستتسع لتنسحب على مضاهاة كل ما بعد الثورة بما قبلها.

ومن أسف فإن «برلمان الثورة» أخذ ينزف سريعا، وبطريقة مزعجة، وهذا يشكل خطرا داهما. فقبل اكتمال البرلمان راحت الثقة في المجلس العسكري تتآكل بعد أن كانت شبه متناهية عقب الإطاحة بمبارك مباشرة، وهناك شكوك تتسع في تسييس القضاء، وكان يفترض أن يصبح البرلمان بداية لعودة الثقة والمصداقية إلى مؤسسات الدولة، الأمر الذي يضاعف من مسؤولياته، فإن كان لها فهذا سيساعد، إلى حد كبير، في تبديد الخطر، وإن أخفق وظل مجرد قاعة وسيعة يستعرض فيها بعض الناس قدرتهم على العراك وصنع المكائد للمنافسين السياسيين، فإن الخطر سيتفاقم وقد يدفع البرلمان نفسه ثمنا باهظا لذلك.

الفصل الثامن

رؤية متكاملة لمواجهة التزمُّت والتطرف الديني

يمكن أن ينشأ حوار ديني مستنير ومدني مُنتم، وفي الوقت ذاته يمكن مواجهة المتطرف والجامد والمتشدد من التنظيمات والجماعات والتجمعات السياسية التي تتخذ من الإسلام أيديولوجية لها أو ترفع منه شعارا سياسيا تدغدغ به مشاعر البسطاء.

وهنا سبعة محاور أساسية تشكل في مجموعها خطة أو برنامج عمل متكامل في هذا الخصوص. وهذه المحاور ليست مجرد أفكار نظرية بل تنطوي على أمور تم تجريبها وفق دراسات ميدانية، وثبتت فائدتها ونجاعتها في تحقيق الهدف المرجو منها.

ولا يقصد من طرح هذا التصور إقصاء أي فصيل إسلامي، إنما الهدف هو ترشيد أفكار الجميع عبر تعزيز الحوار بين القوى الدينية والمدنية من جهة، وحث القوى السياسية المتخذة من الإسلام أيديولوجية لها على الإيمان بالوطنية، فكرا ومسلكا، إذ إنها ليست واضحة في بعض تصوراتها وتصرفاتها، ونشعر أحيانا أن هناك من يقدم مصلحة الفصيل على مصلحة الوطن، وصالح الجماعة على صالح المجتمع.

ويمكن ذكر هذه المحاور السبعة على النحو التالي:

أولاً: مؤسسات ثقافية بديلة:

ثبت بالبرهان القاطع من التجربتين المصرية والتونسية أن الأفكار لا تُواجَه إلا بأفكار، وأن سياسة التضييق والقمع والمعاملة الأمنية المباشرة لا تجدي. فالأمن له روافد ومظاهر وأساليب عديدة آخرها الاعتقال والإقصاء. والأفكار مهما كانت متهافتة أو مزيفة ومغلوطة لها أجنحة ولا يستطيع أحد أن يسيطر عليها، لاسيما في ظل «ثورة الاتصالات الحديثة» و«الإعلام الجديد» الذي جعل كل مواطن يلعب دور الإعلامي الذي ينقل الخبر

والصورة والفكرة من أي مكان وأي زمان وإلي أي مكان وفي اللحظة ذاتها.

وتحتاج الأفكار حتى ترسخ وتمشي على الأرض ويعتنقها الناس إلى مؤسسات أو هيئات أو تنظيمات تحملها. وهذا هو سر بقاء «جماعة الإخوان المسلمين» واستمرارها وتمددها. فالقمع الذي مورس ضد الإخوان جعلهم يظهرون في نظر الناس في ثلاث صور إيجابية استفادوا منها، فهم إما «ضحايا» أو «مناضلون» أو «شهداء» وكلها حالات إيجابية جلبت لهم التعاطف، للأسف الشديد.

وهنا أقترح الآتي:

١ - بناء مجمعات صغيرة للثقافة، أو تعزيز نشاط المتواجد منها، وتكون هذه المجمعات وسط الأماكن السكنية، حتى يجد الشباب سهولة ويسرًا في الوصول إليها والتعامل معها واعتياد الذهاب إليها، على أن تقوم المدارس والجامعات بلفت انتباه التلاميذ والطلاب إليها، ووضع برنامج للتعاون معها.

٢ - يمكن تطبيق تجربة «مسرح الجرن» فقد تم تجريبها لمواجهة الفكر المتطرف، وهي عبارة عن مشروع يهدف إلى تنشيط الفنون والآداب والفلكلور في المدارس الابتدائية والإعدادية، ويتم من خلال التعاون بين وزارتَي الثقافة والتعليم، فحين طُبق المشروع على مدارس قرى معروفة بتركز وجود الجماعات الإسلامية المتطرفة فيها لاقت نجاحا مبهرا، رغم أنه وجد مقاومة في البداية من قِبل التلاميذ والطلاب، بدعوى أن كل الفنون حرام، ومع الوقت بات هؤلاء يرسمون ويعزفون موسيقى ويكتبون شعرا وقصصا ومقالات ويمثلون مسرحيات ويرقصون رقصا شعبيا في إقبال شديد.

٣ - يجب أيضا الاهتمام بالمنتج الثقافي للأطفال، فبعض أعضاء الجماعات الدينية المتطرفة اعتمدوا على هذا الأسلوب في جذب الأطفال إليهم، وتمهيدهم للدخول في الجماعة، أو قبول أفكارها والتعاطف معها، ولهم دُور نشر معروفة. ومواجهتهم يجب أن تتم في هذا الإطار وعند هذه السن المبكرة. ولا تكفي في هذا المضمار المجلات الثقافية كـ«ماجد»، بل يجب تشجيع الأدباء الذين يكتبون للأطفال وإقامة دور النشر التي تنشر أعمالهم بأسعار مناسبة.

٤ - يجب تشجيع منتجي الفنون والآداب في المجتمع وتقديمهم باعتبارهم أشخاصًا جديرين بالاحتفاء وأن ما يكتبونه هو عمود أساسي ليس في مواجهة التطرف والغلو والتشدد الديني، بل في تعزيز «القوة الناعمة» للدولة.

في كل الأحوال لا يجب التعامل مع الثقافة كقلائد للزينة، إنما هي وسيلة لبناء الإنسان وتشكيل معارفه وقيمه واتجاهاته، ومن ثَم النهضة بالمجتمع.

ثانيا: مناهج التعليم:

١ - هناك دراسات عديدة أُجريت على أسباب التطرف الديني في المجتمع المصري أثبتت أن خريجي الكليات العملية (التطبيقية) أكثر ميلا للانخراط في صفوف الجماعات الإسلامية التي تمارس السياسة من خريجي الكليات التي تدرس العلوم الإنسانية (الاجتماعية) فالأول يدرس مواد جافة، لاسيما في كليات الطب والهندسة والعلوم والحاسب الآلي، وبالتالي يقبل أي دعوة تُوجَّه إليه من التيار الديني كي يملأ خواءه الروحي أو يقتل هذا الجفاف. ومن ثم أقترح أن يتم إقرار مواد اجتماعية على الكليات العملية لاسيما الفلسفة وعلم النفس والاجتماع والاقتصاد والعلوم السياسية، فهذا سيبني لديه عقلا نقديا وبالتالي لن يقبل الأفكار المتطرفة بسهولة، بل سيُخضْعها للمساءلة والنقد الدائم.

٢ - يجب تشجيع عملية تكوين «الأسر الجامعية» والتي تقوم على جذب الشباب في سن يحتاجون فيها إلى الانتماء إلى أي مؤسسة اجتماعية، وهذه مسألة تثبتها الدراسات النفسية لاسيما في مرحلة المراهقة وما بعدها. ويتم الحرص على أن تكون أفكار وتوجهات الأشخاص القائمين على هذه الأسر (رائد الأسرة) مدنية حديثة.

٣ - يجب إعادة النظر في «مناهج النشء»، فالطفل يولد كصفحة بيضاء ونحن ننقش عليها ما نريد. وتغريب التعليم لا يفيد في مواجهة التيار الديني المتطرف إنما يعطيه ذريعة لخلق مناهج تعليم موازية بطريقة غير رسمية وخارج مؤسسات الدولة التعليمية. وهنا يفضل أن توضع مناهج التربية الدينية واللغة العربية من قلب الرؤى الدينية المستنيرة. وتقرر في مختلف مراحل التعليم قصص تحض على التسامح وقبول الآخر وتقدير العلم والثقافة.

ثالثا: دور خطبة الجمعة:

١ - هناك دراسات بينت أن خطبة الجمعة تلعب دورا مهما في تشكيل المعارف والاتجاهات الدينية. لكن تحقيق هذا مشروط بضرورة أن تكون هذه الخطبة تتمتع بمصداقية، وأن يكون من يلقيها كذلك. وخطبة الجمعة الموحدة تفتقد للمصداقية، وينظر إلى من يلقيها باعتباره موظفا لدى الدولة، يأتمر بأمرها، وينفذ ما يطلب منه. وهذا جعل كثيرا من الناس تبحث عن الذي يعظ فيهم وهو في نظرهم مستقل، ويعتقدون ابتداء أن هذه الاستقلالية تعني أن خطابه أو خطبته ذات مصداقية وقيمة.

وهنا أقترح بدلا من اختيار موضوع الخطبة أن يتم اختيار الخطباء، مع ترك الحرية لهم في تحديد موضوع الخطبة، ويكون هؤلاء علماء أو خطباء مستنيرين، وهم متواجدون، ويمكن التعاون في هذا مع الأزهر الشريف وغيره من المؤسسات الدينية الوسطية في إيجادهم وتوظيفهم.

٢ - الاهتمام بمعاهد تخريج الدعاة من المواطنين، مع استقطاب أفضل أساتذة في العلوم الفقهية والشرعية، شريطة أن يفحص إنتاجهم العلمي جيدا قبل استقدامهم وتوظيفهم، بواسطة لجنة، بما يؤكد استنارتهم واعتدالهم.

رابعًا: الإعلام:

لم يعد الإعلام ناقل معرفة فقط بل أصبح منتج معرفة وأحداث أيضا. وهو يلعب دورا كبيرا في تشكيل الرأي العام. ولمواجهة التيار الديني المتطرف لا بد من الآتي:

١ - برنامج تلفزيوني يستقطب جمهورا محليا، ويكون ضيوفه من علماء الدين اللامعين المحسوبين على التيار الوسطي. ويقدمه أيضا إعلامي له جمهوره داخل الدولة.

٢ - يجب أن تُصْدر إحدى الهيئات الرسمية (وزارة الثقافة - الأوقاف) مجلة دينية جذابة أكثر عصرية وحداثة ومكتوبة بلغة سهلة، تستقطب الشباب.

٣ - تفتح صفحات الصحف للكتاب المحسوبين على علماء الدين المستنيرين والتيار المدني الذين لا يذهبون في غلوهم إلى حد فصل الدين عن المجتمع، لأن هذا خرافة وخبل، ويتم التعامل مع أي انتقادات سياسية يوجهونها بصدر رحب، فهم خير عون في المعركة ضد التطرف والتشدد الديني.

خامسًا: التنمية الاجتماعية

اعتمدت بعض الحركات والجماعات السياسية ذات الإسناد الإسلامي كثيرا على جمعيات النفع العام (العمل الخيري) في التمدد والاستمرار ومقاومة التضييق الأمني والحصار والإقصاء والتهميش وتعبئة الناس لصالح تصوراتهم. وعلى الدولة أن تجد البدائل، وإن كانت متواجدة، فعليها أن تقوم بتعزيزها وتنظيمها، وتشجيع «المجتمع الأهلي» على القيام بها.

سادسًا: مشروع وطني جامع

ويُبنى هذا المشروع على أفكار محل اتفاق ورضا وقبول على نطاق واسع داخل الدولة، ويشارك في إعداده علماء ومفكرون ومؤسسات دينية مستنيرة ومدنية وعلمية.

سابعًا: «منتدى للحوار»

ما يرد تحت هذه النقطة هو اقتراح متكامل من الدكتور إبراهيم عرفات أستاذ العلوم السياسية بجامعة القاهرة أرسله لي وطلب مني نشره وفتح باب للحوار حوله، وقد قمت فعلا بنشره في جريدتَي «المصري اليوم» و«الاتحاد الإماراتية». وقد انطلق صاحب الاقتراح من تصور مفاده أن نتائج الانتخابات في كثير من البلدان العربية توضح أن المزاج النفسي والاجتماعي والسياسي الشعبي محافظ، إن لم تكن بعض شرائحه منغلقة. والواضح أيضاً أن ثقة المجتمع في القوى المدنية محدودة، بما يفرض التفكير في إجراءات لإعادة بناء الثقة بين النخب المدنية والمجتمع. لكن لكي ينجح هذا لابد للقوى المدنية، وتحديدًا الليبرالية منها، أن تبدأ أولاً بوقفة مراجعة جادة ونقد صادق للذات، فلا معنى لنقد الآخرين إلا إذا كانت البداية مع نقد الذات، ونقد الذات يمنح من يقوم به فائدتين:

أ- الحق في نقد الآخرين.

ب- كسب ثقة، أو على الأقل، تفهُّم وتعاطف قطاعات اجتماعية من المتشككين أو الساكتين.

وهنا لا بد من اقتراح، لمواجهة هذا، يتمثل في إنشاء «منتدى للحوار» بين القوى

الليبرالية والمدنية بشكل عام، مهمته ليست ترويجية بقدر ما هي «مراجعة للحصاد وتعزيزه». نراجع وننتقد ونصحح ونقترح كل ما من شأنه تقديم الصورة الصحيحة للقوى المدنية التي نجحت القوى الدينية المستترة وراء لافتات مدنية في التفوق عليها. وما نتائج الانتخابات واستطلاعات رأي الكثيرين في شتى أنحاء العالم العربي إلا دليل على ذلك. لابد من نقد الذات الليبرالية أولاً قبل رصد أي أسباب أخرى تفسر تواضع أدائها الانتخابي من قَبيل الدعاية الانتخابية للمنافسين حتى اللحظة الأخيرة أو استعمال الشعارات الدينية أو ترسبات وتراكمات المرحلة الماضية. النقد الذاتي مطلوب من القوى الليبرالية حتى تعيد تقديم نفسها بشكل سليم. وأتصور أن هناك أربعة مجالات للنقد الذاتي يمكن لهذا المنتدى أن يبدأ بالتفكير فيها، علاوة على مسار إحيائي لا يقل عن النقد الذاتي أهمية.

مطلوب نقد ليبرالي ذاتي يراجع ما يلى:

١- الخطاب الليبرالي، فلغة الخطاب جافة أحيانًا، وغير مفهومة لدى معظم العامة في كثير من الأحيان. والقاموس الذي يعتمد عليه هذا الخطاب فيه كلمات أجنبية ومصطلحات غامضة وصعبة. كلمة ليبرالية نفسها لها ترجمات عربية مختلفة، لكن لم يُنحت لها إلى الآن مقابل باللغة العربية يتمتع بالسهولة اللفظية والقابلية الموسيقية في الأذن.

٢- الأداء الليبرالي الذى لا يزال أشبه بأداء عِلْية القوم أو الأرستقراط. فمعظم النخب الليبرالية لا تختلط بالناس البسطاء الذين يشكلون السواد الأعظم، تظهر في الفضائيات أكثر مما تقدم خدمات، تعتقد أن فضائياتها الأكثر متابعة، بينما ينحصر متابعوها في بعض مناطق الحضر لتبقى الكتلة الشعبية الممارسة للسياسة أو الراغبة في ذلك تشاهد قنوات أخرى، ناهيك عن أن لغة الأداء الجسدي لدى بعض النخب الليبرالية لا تجعلهم قريبين من الحس النفسي للناس، فالانتفاخ، ووضع القدم على القدم، والتشدق اللفظي ليست إلا نماذج شكلية قليلة لأخطاء في لغة الجسد تؤثر على قابليتهم لدى العامة.

٣- العلاقات الليبرالية - الليبرالية. فلا يمكن لقوى متفرقة أن تكسب معركة، والليبراليون متفرقون، وعليهم أن يسألوا أنفسهم: هل يكونون ليبراليين متفتحين بينما يعاندون إن لم يكن يعادون بعضهم أحيانًا بشأن أمور إجرائية يفترض فيمن يرى نفسه

ليبراليًا بحق أن يترفع عنها ولا يحيلها إلى ألد الخصام؟!

٤- علاقة الليبرالية بالإسلام. فالليبرالية لم تخرج من الفخ الذي دبره خصومها عندما قدموها للناس على أنها تتعارض مع الإسلام، مع أن الأصل في الإسلام يتفق وجوهر الليبرالية من حيث حرية المعتقد والرأي والتفكير والاقتصاد وترتيب المعاش وتمكين الناس من المشاركة في القرار... إلخ. والليبراليون ملومون لأنهم بدلاً من أن يستقوا خطابهم من الأصالة والمعاصَرة معًا اكتفوا بأن يستقوه من المعاصرة، فبدوا في عيون الناس وكأنهم أوروبيون وغربيون مع أنهم - وأنت تعلم - كثير منهم مسلمون أصدق وأكثر حرصًا على العبادات والمعاملات من أدعياء للدين والالتزام، كما أنهم لو عادوا إلى الأصالة لوجدوا تراثًا عظيمًا يعينهم على تصحيح صورة أنفسهم كما يعينهم على تعديل سلوكياتهم هم أنفسهم. ولذا؛ مطلوب أن نستعيد فقه ابن رشد وابن حزم ومحمد عبده لنواجه به، وفق خطاب ديني مستنير، يحرِّم التنظيمات والجماعات والتجمعات السياسية التي تتخذ من الإسلام أيديولوجية لها من قدرتها على جذب الأتباع والأنصار، توطئة لحصارهم اجتماعيا ونفسيا، ونزع القداسة المزعومة عنهم.

وهنا يأتي بجانب تلك الأبعاد الأربعة الواجب مراجعتها المسار الإحيائي المفترض أن يلتفت إليه هذا المنتدى، فالمفكرون والدعاة والعلماء والكتاب المسلمون، في شتى أرجاء العالم العربي، الذين انفتحوا على العالم وفهموه ووازنوا بينه وبين التراث ليسوا بقلة، وإنما هم مجهولون أو نصف معلومين. وعلى الدولة أن تساعد في ظهور فكرهم وتقديمه للعامة بلغة عصرية سلسة وسهلة وبسيطة ومفهومة.

هذا المنتدى مهم ومفيد، وكلما تأخر تأخرت معه فرص القوى المدنية في التعبير عن نفسها بالشكل الصحيح. فلا الليبراليون كافرون، والعياذ بالله، ولا هم عشاق خمر أو مايوهات كما يصورون، لكنهم مقصرون لأنهم لا يراجعون أخطاءهم ولا ينتقدون أنفسهم ذاتيًا ولا يصححون صورهم؛ ما ترك الحبل على الغارب لمن لا يفهمهم كي يعاديهم ولمن ينافسهم لكي يشوههم.. وعلينا بدلا من «صياح الديكة» و«ترويض الندم والخوف» الذي يجري الآن، أن نبدأ العمل بأسرع وقت ممكن، وفق خطة مرسومة بعناية يتوافر لتنفيذها على أرض الواقع تمويل مناسب، ويُحدد لها من يقوم بها.

المؤلف في سطور

- ○ – ولد بقرية الإسماعيلية محافظة المنيا، من أعمال جمهورية مصر العربية، في ٢١ ديسمبر من عام ١٩٦٧.
- ○ – تخرج في كلية الاقتصاد والعلوم السياسية/ جامعة القاهرة عام ١٩٨٩ ، وحصل على الدكتوراه في العلوم السياسية عام ٢٠٠١.
- ○ – عضو نقابة الصحفيين المصريين، وكاتب صحفي في العديد من الصحف، منها «المصري اليوم» و«الأهرام» و«الاتحاد» الإماراتية و«الحياة اللندنية».

صدرت له الكتب الآتية:

١–النص والسلطة والمجتمع: القيم السياسية في الرواية العربية.

٢ – التنشئة السياسية للطرق الصوفية في مصر: ثقافة الديمقراطية ومسار التحديث لدى تيار ديني تقليدي.

٣ – وزارة العدل المصرية: سيرة مؤسسية.

٤ – ممرات غير آمنة: تهديد الراديكاليين الإسلاميين لوسائط نقل الطاقة.

٥– التحديث ومسار البنى الاجتماعية التقليدية: حالة اليمن.

٦– الفريضة الواجبة: الإصلاح السياسي في محراب الأزهر والإخوان المسلمين.

٧– العلاقات الخليجية – المصرية: جذور الماضي ومعطيات الحاضر وآفاق المستقبل.

٨ – أمة في أزمة: من أمراض العرب السياسية في الفكر والحركة.

٩ – الأيديولوجيا: المعنى والمبنى.

١٠– حناجر وخناجر: دراسات حول الدين والسياسة والتعليم في مصر.

١١ – العودة إلى المجهول: راهن الإصلاح في مصر ومستقبله.

١٢ – التغيير الآمن: مسارات المقاومة السلمية من التذمر إلى الثورة.

١٣ – الطريق إلى الثورة: التباشير والنبوءة .. الانطلاق والتعثر.

١٤ – أصناف أهل الفكر.

صدرت له الأعمال الإبداعية الآتية:

١ – عرب العطيات، مجموعة قصصية.

٢ – حكاية شمردل، رواية.

٣ – الأبطال والجائزة، قصة للأطفال.

٤ – أحلام منسية، مجموعة قصصية

٥– جدران المدى، رواية.

٦ – زهر الخريف، رواية.

٧ – شجرة العابد، رواية.

الجوائز مرتبة تنازليا:

١ – جائزة الطيب صالح العالمية للإبداع الكتابي في مجال القصة القصيرة ٢٠١١.

٢ – جائزة الشيخ زايد للكتاب في فرع التنمية وبناء الدولة عام ٢٠١٠.

٣ – جائزة غانم غباش للقصة القصيرة عام ٢٠٠٣.

٤ – جائزة أنجال هزاع بن زايد لأدب الأطفال عام ٢٠٠٣

٥ – جائزة «القصة والحرب» المصرية عام ١٩٩٥.

٦ – جائزة في مسابقة «القصة القصيرة» التي نظمتها جريدة أخبار الأدب المصرية عام ١٩٩٤، وسلمها الأستاذ نجيب محفوظ.

٧ – الجائزة التشجيعية في القصة القصيرة عن رابطة الأدب الإسلامي العالمية عام ١٩٩٢.

٨ – جائزة «الفقه والدعوة الإسلامية» التي تشرف عليها هيئة قضايا الدولة في مصر، ويشارك في تحكيمها مفتي مصر، ورئيس المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية وبعض مشايخ الأزهر ومستشارون من الهيئة، وبعض الشخصيات الفكرية والفقهية المرموقة، وذلك عن عامي ١٩٩١ و١٩٩٢ على التوالي.

٩ – نوط الواجب العسكري من الطبقة الثانية عن حصوله على المركز الثاني في نهاية تخرج الدفعة ٨٩ من كلية الضباط الاحتياط، أثناء فترة تجنيده.

الفهـــرس

الموضوع الصفحة

الفصل الرابع

مستقبل الإخوان المسلمين ... التجديد والمغامرة وإما التراجع

الفصل الخامس

في إصلاح الأزهر الشريف: الخط البياني للتنوير ومنعرجات السياسة

الفصل السادس

في الإصلاح الثقافي للإسلاميين: فض الاشتباك بين المؤسسة الدينية وحرية الإبداع

الباب الثاني
حال ما بعد ثورة يناير
الفصل السابع
القوى الإسلامية عقب الثورة ... محنة في ثوب منحة

الفصل الثامن



الإصلاح السياسي في الأزهر والإخوان المسلمين قبل الثورة وبعدها

(الفريضة الواجبة)

ما وقع عقب الثورة من جدال ونزال بين تيار "مدني" موزع على اليسار واليمين في هيئة أحزاب وحركات وآخر "ديني" منقسم إلى فصائل وفرق وجماعات وتنظيمات، يؤكد أن التجديد السياسي بات فريضة واجبة، لاسيما عند من يتخدون من الإسلام أيديولوچية لهم، ويرفعون آياته وتعليماته وقيمه ومبادئه شعارات تطلقها الحناجر، وترفرف بها الرايات، ويريدون أن ينتقلوا من "التمسكن" إلى "التمكن" ليطبقوا مشروعًا حلموا به طويلاً، وظنوا أن الوقت قد حان ليرى النور.

والمطالبة بتطوير الرؤية السياسية للحركة الإسلامية ليست بنت هذه الأيام، بل تزخر بها الكتب منذ سنين طويلة، من بينها هذا الكتاب، وكان صاحبه يتوقع أن يكون "الإخوان" هم "البديل" لنظام مبارك، لأنهم القوة الاجتماعية الأكثر تنظيمًا وتمكينًا ماديًا وبشريًا، بعد تهميش الأحزاب السياسية وتهشيمها. لكن الزمن مر سريعًا، فسقط النظام، وجاء الإخوان برؤية سياسية يعوزها التجويد والتجديد، فجرحوا صورتهم التي ربوها عقودًا، وبان للكل أنهم بحاجة ماسة إلى أن يأخذوا بالأسباب الكفيلة بإدارة دولة حديثة، ليصبحوا "قوة مضافة" إلى حياة مصر والمصريين.

يناقش الكتاب كل هذا متنقلاً بين "النظري" و"التطبيقي"، وبين ما كان مطروحًا قبل الثورة ... نفسه بعد نجاح موجتها الأولى، وبالتالي يحمل فائدة مضاعفة لمن يقرؤه، أيًا كان اتجاه... والفكري، إذ إن به ومعه تنفتح آفاق عريضة للنقاش الجاد والبناء حول قضية تمس صميم...





9 789773 564283

هلا للنشر والتوزيع

www.halapublishing.net
hala@halapublishing.net
للتسوق عبر الإنترنت WWW.halapublishing.com